Missionswissenschaftliche Forschungen
herausgegeben von der
Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft
durch Professor D. Carl Mirbt, Göttingen
2

Die Missionspredigt des Apostels Paulus

Eine biblisch-theologische und religionsgeschichtliche Untersuchung

von
D. Albrecht Oepke
Pastor, theol. Lehrer am Missionsseminar in Leipzig

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1920

Die
Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft

hat den Zweck, die wissenschaftliche Bearbeitung der Geschichte und Theorie der christlichen Mission zu fördern.

Die Gesellschaft besteht aus Stiftern, Förderern und gewählten Mitgliedern:

Stifter sind:

a) dauernd der Deutsche Evangelische Missionsausschuß, die Deutsche Evangelische Missionshülfe, der Verbandsausschuß der deutschen Missionskonferenzen und die Gesellschaften, Körperschaften, Vereine oder Einzelpersonen, die der Gesellschaft einen einmaligen Betrag von wenigstens 1000 Mark zuwenden,

b) für die Zeit ihrer Beitragsleistung die Gesellschaften, Körperschaften, Vereine und Einzelpersonen, die sich zu einem Mindestbeitrag von jährlich 100 Mk. verpflichten oder auf Grund besonderer Vereinbarungen vom Verwaltungsrat zu Stiftern ernannt werden.

Förderer sind die Einzelpersonen, die einen Jahresbeitrag von wenigstens 10 Mark zahlen. Mit dem Wegfall der Jahresbeiträge hört die Eigenschaft als Förderer auf.

Zu Mitgliedern der Gesellschaft können auf Vorschlag des Verwaltungsrates von der Mitgliederversammlung in unbeschränkter Zahl solche Persönlichkeiten gewählt werden, von denen eine Förderung der wissenschaftlichen Arbeiten der Gesellschaft zu erwarten ist. Von den Mitgliedern werden keine Beiträge erhoben, falls sie nicht der Gesellschaft zugleich als Stifter oder Förderer beigetreten sind.

Der Austritt aus der Gesellschaft ist nur zum Schlusse des mit dem 1. April beginnenden Geschäftsjahres zulässig und erfolgt durch schriftliche Erklärung.

Den Stiftern und den Mitgliedern des Verwaltungsrats werden alle Veröffentlichungen der Gesellschaft unentgeltlich geliefert, den Förderern und gewählten Mitgliedern der Gesellschaft auf ihren Wunsch zu einem Vorzugspreise.

Zuschriften sind zu richten an den Vorsitzenden der Gesellschaft, Professor D. Mirbt, Göttingen, Wilhelm-Weber-Straße 4, oder an den Schriftführer, Missionsinspektor Lic. Schlunk, Hamburg 23, Blumenau 144.

Geldsendungen werden erbeten an den Schatzmeister Herrn Martin Möller, Altona-Othmarschen, Reventlowstraße 5, oder auf das Postscheckkonto des Schriftführers: Hamburg 6614.

Missionswissenschaftliche Forschungen
herausgegeben von der
Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft
durch Professor D. Carl Mirbt, Göttingen
2

Die Missionspredigt des Apostels Paulus

Eine biblisch-theologische und religionsgeschichtliche Untersuchung

von
D. Albrecht Oepke
Pastor, theol. Lehrer am Missionsseminar in Leipzig

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1920

Die
Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft

hat den Zweck, die wissenschaftliche Bearbeitung der Geschichte und Theorie der christlichen Mission zu fördern.

Die Gesellschaft besteht aus Stiftern, Förderern und gewählten Mitgliedern:

Stifter sind:

a) dauernd der Deutsche Evangelische Missionsausschuß, die Deutsche Evangelische Missionshülfe, der Verbandsausschuß der deutschen Missionskonferenzen und die Gesellschaften, Körperschaften, Vereine oder Einzelpersonen, die der Gesellschaft einen einmaligen Betrag von wenigstens 1000 Mark zuwenden,

b) für die Zeit ihrer Beitragsleistung die Gesellschaften, Körperschaften, Vereine und Einzelpersonen, die sich zu einem Mindestbeitrag von jährlich 100 Mk. verpflichten oder auf Grund besonderer Vereinbarungen vom Verwaltungsrat zu Stiftern ernannt werden.

Förderer sind die Einzelpersonen, die einen Jahresbeitrag von wenigstens 10 Mark zahlen. Mit dem Wegfall der Jahresbeiträge hört die Eigenschaft als Förderer auf.

Zu Mitgliedern der Gesellschaft können auf Vorschlag des Verwaltungsrates von der Mitgliederversammlung in unbeschränkter Zahl solche Persönlichkeiten gewählt werden, von denen eine Förderung der wissenschaftlichen Arbeiten der Gesellschaft zu erwarten ist. Von den Mitgliedern werden keine Beiträge erhoben, falls sie nicht der Gesellschaft zugleich als Stifter oder Förderer beigetreten sind.

Der Austritt aus der Gesellschaft ist nur zum Schlusse des mit dem 1. April beginnenden Geschäftsjahres zulässig und erfolgt durch schriftliche Erklärung.

Den Stiftern und den Mitgliedern des Verwaltungsrats werden alle Veröffentlichungen der Gesellschaft unentgeltlich geliefert, den Förderern und gewählten Mitgliedern der Gesellschaft auf ihren Wunsch zu einem Vorzugspreise.

Zuschriften sind zu richten an den Vorsitzenden der Gesellschaft, Professor D. Mirbt, Göttingen, Wilhelm-Weber-Straße 4, oder an den Schriftführer, Missionsinspektor Lic. Schlunk, Hamburg 23, Blumenau 144.

Geldsendungen werden erbeten an den Schatzmeister Herrn Martin Möller, Altona-Othmarschen, Reventlowstraße 5, oder auf das Postscheckkonto des Schriftführers: Hamburg 6614.

Missionswissenschaftliche Forschungen
herausgegeben von der
Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft
durch Professor D. Carl Mirbt, Göttingen
2

Die Missionspredigt
des
Apostels Paulus

Eine biblisch-theologische
und religionsgeschichtliche Untersuchung

von
D. Albrecht Oepke
Pastor, theol. Lehrer am Missionsseminar
in Leipzig

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1920

Altenburg
Piererſche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Der hochwürdigen

Theologischen Fakultät
der Universität Leipzig

mit ehrerbietigem Dank

gewidmet.

Vorwort.

Theologie und Mission sind, wie heute nicht mehr bewiesen zu werden braucht, auf enge Arbeitsgemeinschaft angewiesen. Die Mission bedarf der Hilfe der Theologie, vermag jedoch vielleicht auch ihrerseits deren Dienste mit wertvollen Gegendiensten zu vergelten. Zumal ein Gegenstand wie der der vorliegenden Schrift kann ohne Fühlung mit der Mission der Gegenwart kaum lebendig behandelt werden.

Die Mission unserer Tage ist denn auch an der folgenden Untersuchung nicht unbeteiligt. Schon die ganze Art der Fragestellung ist, wie dem Kundigen nicht entgehen wird, weithin von den Erfahrungen der heutigen Mission aus gewonnen. Dabei hat vor allem die indische Mission im Vordergrund des Interesses gestanden. Dies brachten einesteils persönliche Gründe mit sich. Es ist aber doch wohl auch sachlich nicht unbegründet. Die hochentwickelte religiöse Kultur des Hinduismus zeigt überraschend viele Analogien zur ausgehenden Antike. Die indische Missionspredigt steht daher vielfach vor ganz ähnlichen Problemen und Aufgaben wie die urchristliche. Es wäre nicht schwer, diese Sätze mit manchen Einzelzügen zu belegen.

Trotzdem bin ich in der vorliegenden Arbeit mit der Verwendung modernen Materials im einzelnen absichtlich äußerst sparsam gewesen. Es fehlt ja schon bisher nicht an Werken, welche das Lebenswerk des großen Apostels weit eingehender von der Gegenwart her beleuchten, als es hier hätte geschehen können. Dem Kenner der modernen Mission werden sich vielleicht gerade beim Lesen einer völlig objektiven Darstellung wertvolle Vergleiche aufdrängen. In jedem Fall aber scheint mir hinsichtlich der Einzelfragen die ruhige Feststellung des geschichtlichen Tatbestandes allerdings das erste wissenschaftliche Erfordernis zu bleiben.

In Begriff, die Arbeit, die mich mehrere Jahre hindurch beschäftigt hat, der Öffentlichkeit zu übergeben, habe ich mehr als eine

Dankesschuld abzutragen. Neben der hiesigen Universitätsbibliothek haben mir die Büchereien des neutestamentlichen Seminars und des philologischen Instituts der Universität, des Predigerkollegs zu St. Pauli und des evangelisch-lutherischen Missionshauses zur Verfügung gestanden. Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig hat die Arbeit durch ihr wohlwollendes Interesse und manchen bedeutsamen Rat gefördert. Wie ihr, so gilt mein Dank auch der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, welche trotz schwerster Zeit den Druck ermöglicht hat, sowie den guten Händen, welche mir bei der Drucklegung und der Anfertigung der Register wertvolle Hilfe geleistet haben.

Dunkle Wolken umlagern immer noch, vielleicht mehr denn je, die Zukunft der Mission und der Kirche Jesu. An äußerem Gut wird die Gemeinde der Zukunft in Deutschland sehr viel ärmer sein, als die der Vergangenheit. Möchte sie dann nicht vergessen, daß der älteste und zunächst einzige Schatz der Kirche ihr Evangelium war! Vielleicht darf das Eindringen in die Missionspredigt des Paulus an seinem Teil mit dazu helfen, die Freude am Evangelium und die Freudigkeit zu seiner Verkündigung hie und da zu stärken.

Leipzig, in der Osterzeit 1920.

A. Oepke.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Die Aufgabe.

Die Frage nach der Missionspredigt des Paulus ist erst im letzten Menschenalter ernstlich gestellt worden. Diese an sich auffallende Tatsache findet darin ihre Erklärung, daß die Schriftforschung erst allmählich ihre Aufgabe klar darin erkannt hat, ein vollständiges und lebensvolles Bild des im neuen Testament niedergelegten geschichtlichen Tatbestandes zu erarbeiten [1]. Solange man die Bibel vorwiegend unter dogmatischen Gesichtspunkten ansah, hatte man naturgemäß nur wenig Interesse daran, von der in den Briefen des Apostels mit aller wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit entwickelten ausgereiften Lehre aus rückwärts zu schreiten zu einer problematischen und jedenfalls elementaren Lehrform. Soweit man etwa doch das Bedürfnis empfand, sich von der mündlichen Lehrweise des Apostels eine anschauliche Vorstellung zu bilden, befriedigten die noch von keiner Kritik angefochtenen Reden der Apostelgeschichte dieses Bedürfnis vollkommen. Die Aufklärung suchte dann zwar eine geschichtliche Behandlung der heiligen Schrift anzubahnen. Aber auch sie fragte zunächst nur nach den „Lehrbegriffen" der einzelnen „Schriftsteller". Selbst die Theologie des 19. Jahrhunderts führte über diese Fragestellung einstweilen nicht wesentlich hinaus. Die Tübinger Schule suchte allerdings die literarkritischen Probleme auf dem Boden einer Gesamtanschauung von der Geschichte des apostolischen Zeitalters zu lösen. Aber auf das Ganze gesehen war sie eben doch vorwiegend literarkritisch interessiert, jedenfalls viel zu sehr, als daß ihr an der Klarstellung der mündlichen Verkündigung des Apostels besonders viel gelegen gewesen wäre. Was Baur in seinem „Paulus" über die

[1]) Auch an diesem speziellen Punkt bestätigt sich das Urteil A. Haucks: „Das Ziel der deutschen Theologie der Gegenwart ist, das Christentum als eine geschichtliche Erscheinung, das Christentum in seiner geschichtlichen Bedingtheit möglichst rein und ungetrübt zu erfassen". Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen, Leipzig 1917, S. 118.

Missionspredigt des Heidenapostels schreibt[1], kommt im wesentlichen auf eine kritische Zersetzung der Reden der Apostelgeschichte hinaus. An die Möglichkeit, nach den Briefen ein kritisch gesichertes Bild von der Predigtweise des Paulus zu entwerfen und an diesem Maßstab die Referate der Akten nachzuprüfen, scheint Baur nicht gedacht zu haben. Im dritten Teil seines Werkes[2] entwickelt er lediglich den „Lehrbegriff des Apostels", ohne auf die Frage nach der mündlichen Lehrweise einzugehen. Auch Holstens Untersuchung über „Die Christus-Vision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums"[3] sucht zwar das Werden der Predigt des Paulus psychologisch, d. h. im Sinne Holstens unter bewußter Ausschaltung jedes transzendenten Faktors zu erklären, ohne jedoch die Frage auch nur exakt zu stellen, wie denn dieselbe im Unterschied von der in den Briefen vorliegenden Lehrform beschaffen gewesen sein mag. Selbst noch ein Theolog wie Pfleiderer[4] richtete sein Augenmerk lediglich auf die „Theologie" des Apostels. Wo man aber die Ergebnisse der Tübinger Kritik ablehnte, fuhr man fort, sich die Missionspredigt einfach im Sinne der lukanischen Reden vorzustellen, und beschränkte sich in den Darstellungen der Geschichte des apostolischen Zeitalters auf eine Verteidigung und Reproduktion dieser Reden, ohne auch nur den Versuch einer zusammenfassenden Darstellung zu machen[5].

Wirklich weitergeführt haben die Forschung erst Heinrici und Weizsäcker. Der erstere stellte in der Einleitung seines bekannten Kommentars zum 1. Korinthier-Briefe auch das Verfahren des Paulus bei der Gründung der korinthischen Gemeinde und den Inhalt seiner Verkündigung dar[6]. Der letztere gab in seinem „apostolischen Zeitalter" höchst bedeutsame Winke über die Missionspredigt des Heiden-

1) Vgl. I, S. 116 ff. 191—202. 361. - 2) II, S. 123—315.

3) Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 65 ff. Ähnlich Holstens größeres Werk „Das Evangelium des Paulus", Berlin 1880.

4) Urchristentum, 2. Auflage 1902.

5) So z. B. Neander in seiner in mancher Hinsicht verdienstlichen „Geschichte der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel". Lechler dagegen entwickelt in seinem „Apostolischen und nachapostolischen Zeitalter"[3], S. 263 ff. schlechthin den Lehrbegriff des Apostels Paulus und unterscheidet dabei zwischen der ursprünglichen Verkündigung nach den Reden der Apostelgeschichte und den Thessalonicherbriefen und der Lehre des Apostels in ihrer ausgereiften Gestalt.

6) S. 10—16.

apostels[1]. Der methodische Fortschritt liegt in beiden Fällen darin, daß einmal die uns interessierende Frage ex professo gestellt, und daß sodann für ihre Beantwortung die paulinische Briefliteratur als primäre Quelle zugrunde gelegt wird. Aber beide Darstellungen fassen die Frage noch nicht allgemein genug, sofern sie im wesentlichen nur festzustellen versuchen, was Paulus etwa bei der Gründung dieser oder jener einzelnen Gemeinde gesagt haben mag. Und beide unterscheiden nicht mit der nötigen Schärfe zwischen der eigentlichen, grundlegenden Missionsverkündigung und späteren Belehrungen und Ermahnungen.

Johannes Müller gebührt das Verdienst, das Problem zuerst klar erkannt und seine Lösung ernstlich versucht zu haben. In seinem Buche „Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden“ hat er als erster selbständige und umsichtige Untersuchungen über die Missionspredigt des Paulus und ihre Wirkung angestellt. Seine Arbeit hat ihre großen Vorzüge. In einem wirkungsvollen Lapidarstil führt sie unter sorgfältiger Benutzung der paulinischen Briefe, alles Nebensächliche ausscheidend, den Leser tief in die Sache hinein. Allein mit der Konzentration auf die Hauptsachen, worin zu einem guten Teil die eigenartige Kraft der Darstellung begründet liegt, verbindet sich fast notwendig eine gewisse Einseitigkeit. Daß der Verfasser sich nicht mit der übrigen Forschung Schritt für Schritt auseinandersetzt, läßt sich zwar daraus erklären, daß er Neuland bearbeitet, und würde auch ohne dies nicht notwendig einen Mangel bedeuten. Schwerer aber wiegt der Umstand, daß auch das Einzelgerank der ursprünglichen konkreten geschichtlichen Beziehungen fast völlig zur Seite geschoben ist. Wie sich das paulinische Evangelium zu der Welt verhielt, in die es eintrat, inwiefern es ihr Neues brachte, inwiefern es zu ihr in Gegensatz trat oder an vorhandene Analogien anknüpfen konnte, wie sich im einzelnen die Auseinandersetzung vollzog, das sind Fragen, die bei Müller unerledigt bleiben, die uns aber heute, im Zeitalter der religionsgeschichtlichen Forschung, aufs lebhafteste interessieren. So kann denn trotz aller Vorzüge des Werkes die Forschung nicht bei J. Müller stehen bleiben.

Sie ist auch nicht bei ihm stehen geblieben. Nachdem das Eis einmal gebrochen war, hat sich die missionarische Auffassung des großen Apostels mit steigendem Erfolg durchgesetzt. In den Be-

[1]) Besonders S. 92 ff.

arbeitungen des Urchristentums[1] oder des Lebens Pauli[2], die uns die letzten beiden Jahrzehnte gebracht haben, wird seine Missionspredigt ein stetig wiederkehrender Gegenstand der Betrachtung. Auch darüber hinaus hat sich die missionarische Betrachtungsweise als fruchtbar erwiesen. Sie hat nicht nur in der biblisch theologischen Auffassung der Gedankenarbeit des Apostels eine sehr wohltätige Reaktion gegen den besonders in der kritischen Schule längere Zeit herrschenden Intellektualismus hervorgerufen[3], sondern sie hat auch bereits eine Fülle monographischer Arbeiten hervorgetrieben, welche teils die Missionstätigkeit des Apostels im allgemeinen, sei es rein geschichtlich[4], sei es unter Zuhilfenahme der Erfahrungen der modernen Mission[5] darzustellen suchen, teils einen bestimmten Ausschnitt aus derselben speziell behandeln[6]. Dabei hat auch die paulinische Predigt besondere Berücksichtigung erfahren[7].

So dankenswert und lehrreich indessen diese Arbeiten auch sind, keine von ihnen befriedigt das Bedürfnis nach einer erschöpfenden

---

1) Achelis, Das Christentum in den ersten Jahrh. I, S. 64—77; J. Weiß, Das Urchristentum, I. Teil, Kap. 10; vgl. auch an vielen Stellen Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh.; Weinel, Ntl. Theol., S. 237 ff., bes. S. 288—90; Zahn, Einleitung II³, 163 ff., 171.

2) Clemen, Paulus II, S. 118—120; Wrede, Paulus, S. 28 ff.; Knopf, Paulus, S. 64 ff.; Deißmann, Paulus, S. 130 ff., bes. S. 145—147; Weinel, Paulus, S. 141 ff.

3) Vgl. die originale Behandlung der paulinischen Gedankenwelt in Schlatters neutestamentlicher Theologie; auch schon Wernle, Anfänge unserer Religion, dessen Darstellung aber eine bedenkliche Überspannung der missionarischen Betrachtungsweise zeigt.

4) Wernle, Paulus als Heidenmissionar; Leipoldt, Paulus als Heidenmissionar; Hensel, Paulus als Judenmissionar; Freytag, Die Missionsmethoden des Weltapostels Paulus auf seinen Reisen.

5) Munzinger, Paulus in Korinth; J. Warneck, Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission; R. Allen, Missionary methods, St. Pauls or ours.

6) von Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe in Meyers Kommentar; G. Müller, Die missionarische Tätigkeit des Apostels Paulus in Thessalonich; Pflaumer, Die Missionspredigt des Apostels Paulus nach dem Römerbrief; Weber, Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Apostels Paulus.

7) Weinel, Paulus als Prediger; Trautzsch, Die mündliche Verkündigung des Apostels Paulus; Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Erkannt ist die Aufgabe auch von Moe, Paulus und die evang. Geschichte, vgl. bes. S. 45 ff.

Darstellung der Missionspredigt des Paulus auf ihrem weltgeschichtlichen Hintergrunde völlig, keine erhebt auch nur ernstlich den Anspruch, dies zu tun. Wir haben gerade diesen Hintergrund in den letzten Jahrzehnten sehr viel besser kennen gelernt. Die chaotische und doch so großartige Kultur des hellenistischen Zeitalters hat sich unserem Verständnis wieder erschlossen [1]. Durch die Entzifferung der Inschriften, Ostraka und Papyri ist die vermeintlich für immer versunkene Kleinwelt der Antike bis ins geringste Detail aufs neue vor uns lebendig geworden [2]. Die Religionsforschung hat uns mit den seltsamen Bildungen des sogenannten Synkretismus vertraut gemacht und sogar von den dunklen Rätseln der Mysterienreligionen manchen Schleier hinweggenommen [3]. In die Entwicklung der jüdischen Theologie und in das Wesen der vorchristlichen jüdischen Propaganda sind wir tiefer eingedrungen [4]. Damit ist ein ungeheures geschichtliches Material zurückerobert, welches darauf wartet, für die Erkenntnis der Missionspredigt des Paulus in ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit und Eigenart fruchtbar gemacht zu werden. An vielen zum Teil sehr wertvollen Einzelwinken in dieser Richtung hat es nicht gefehlt. Eine zusammenfassende Darstellung ist aber bisher nicht vorhanden [5]. Es liegt also unverkennbar eine Lücke in der theologischen Literatur vor, welche ihrer Ausfüllung harrt.

Denn daß die Aufgabe in Angriff genommen werden muß, geht

---

1) Für alle einschlägigen Fragen und die Literatur grundlegend Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur.

2) Für den Theologen kommen vor allem die Forschungen Deißmanns in Betracht.

3) Vgl. in erster Linie die Arbeiten von Anrich, Reitzenstein und Cumont.

4) Neben Schürers Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi und Boussets Religion des Judentums vgl. Axenfeld, Die jüd. Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission.

5) Das nach Bonwetsch' Referat (Theol. Literaturblatt 1907, 221—223; 1911, 151—154; 1912, 417) mit glänzender Gelehrsamkeit geschriebene und sich auch mit den von der deutschen Theologie gestellten Problemen ausführlich auseinandersetzende dreibändige Werk des russ. Theologen Glubokovskij, „Die Heilsverkündigung des heiligen Apostels Paulus nach ihrem Ursprung und Wesen" scheint infolge sprachlicher Schwierigkeiten in der deutschen Theologie so gut wie unbekannt geblieben zu sein und ist selbst auf großen deutschen Bibliotheken nicht zugänglich. Es behandelt auch nicht speziell die Missionspredigt.

schon aus den Anläufen der Forschung mit solcher Deutlichkeit hervor, daß es nicht erst ausführlich bewiesen zu werden braucht. Mag man von allgemein-wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgehen [1], oder mag man an die speziellen Aufgaben der biblischen Theologie und der Kirchengeschichte denken, immer wieder tritt die fundamentale Bedeutung der Frage nach der Wesensart und geschichtlichen Erscheinung der ursprünglichen christlichen Predigt ans Licht. Ebenso muß die systematische Theologie von ihrem Standpunkt aus fragen, was von Anfang her als christliche Heilswahrheit gegolten hat; in der Missionspredigt kommt es naturgemäß besonders kraftvoll zum Ausdruck. Und bei aller anzuerkennenden Einzigartigkeit der apostolischen Predigt hat auch die heutige Wortverkündigung der Kirche außerhalb und innerhalb der Gemeinde das Bedürfnis, sich an jenem großen Vorbild zu orientieren, zumal in einer Zeit, wo die Mission im Mittelpunkte des kirchlichen Interesses steht und auch die Gemeindepredigt sich vielfach in besonderer Weise der Fernerstehenden anzunehmen hat.

Indem wir nun an einen Versuch zur Erfüllung der Aufgabe herantreten, sind wir uns der großen Schwierigkeiten wohl bewußt. Der Hintergrund des zu zeichnenden Bildes ist so großartig und vielgestaltig, daß es für einen Einzelnen kaum möglich ist, das Material wirklich zu übersehen [2]. Für unsere Hauptaufgabe dagegen scheint das Quellenmaterial auf den ersten Blick dürftig, ja geradezu ungenügend zu sein. Predigten aus dem Kreis der Mysterien besitzen wir, auch die Lehrvorträge der kynisch-stoischen Wanderredner in zum Teil sehr zuverlässiger Form. Aber wir besitzen nicht eine einzige authentische Predigt oder Missionsrede des Paulus. Denn bei den Reden der Apostelgeschichte handelt es sich im günstigsten Fall um künstlerische Reproduktion. Ihr geschichtlicher Wert muß im einzelnen erst nachgeprüft werden.

Die Schwierigkeiten scheinen uns indessen doch nicht unüberwindlich. Für die Skizzierung des Hintergrundes werden wir uns an die Arbeiten der Fachleute halten dürfen. Wir gedenken dabei auf alles entbehrliche

---

[1]) Vgl. z. B. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, S. 187: „Die Betrachtung der hellenistisch-römischen Kultur unter dem Gesichtspunkte ihres Verhältnisses zum Christentum ist unter anderen möglichen diejenige, die den letzten Ertrag der ganzen Entwicklung, mit welchen Empfindungen man sie auch begleiten mag, am besten zum Ausdruck bringt".

[2]) Einen Eindruck von der Weitschichtigkeit des Materials gibt schon die Literaturübersicht bei Deißmann, Licht vom Osten, S. 215 f.

Einzelwerk zu verzichten und nur die Punkte herauszuheben, auf die es ankommt, um die bestehenden Beziehungen aufzuzeigen. Für den Hauptteil unserer Aufgabe aber bilden, wie bereits angedeutet, die Briefe des Paulus, recht benutzt, eine Quelle von absoluter Zuverlässigkeit[1]. Wir haben uns über die Grundsätze ihrer Benutzung nun kurz auszusprechen.

Die Briefe sind zunächst nach ihrer Bedeutung für unsern Zweck zu gruppieren. Besonders wertvoll sind die Thessalonicherbriefe, zumal der gegenwärtig so gut wie unbestrittene erste, da sie die Verhältnisse in einer eben erst gegründeten, der Missionspredigt noch sehr nahe stehenden Gemeinde widerspiegeln[2]. Ihnen am nächsten kommen die vier Homologumena der Tübinger. Möchte man zunächst geneigt sein, den Römerbrief wegen seiner besonderen Entstehungsverhältnisse auszunehmen[3], so ist dem gegenüber neuerdings in steigendem Maße klar geworden, daß gerade er besonders in seinen drei ersten Kapiteln eine hervorragende Quelle für die Erkenntnis der Missionspredigt bildet[4]. Sowohl die Gruppierung der Hauptgedanken, vor

---

[1]) So stark auch mit Schian, PRE³ XV, S. 623 betont werden muß, daß die Briefe keine Predigten, am wenigsten Missionspredigten sind.

[2]) Vgl. Trautzsch, S. 3 und Holtzmann, Ntl. Theologie II, S. 240, wo die Eigenart des ersten Thessalonicherbriefes geradezu aus seiner nahen Verwandtschaft mit der Missionspredigt abgeleitet wird.

[3]) So anscheinend Trautzsch S. 3.

[4]) Schon Sabatier (L'apôtre Paul³, S. 88); Weizsäcker (a. a. O., S. 96 ff.); Wernle (Anfänge unserer Religion², S. 126—129) und Weinel (Paulus¹, S. 144—145 und 152) haben den ersten Abschnitt des Römerbriefes für die Darstellung der Missionsrede des Apostels ausgebeutet. Auch Müller hat sich, wenngleich mit Vorsicht, dafür erklärt (S. 90). Mit großer Sorgfalt ist sodann der Beweis von Weber erbracht (Die Beziehungen von Römer 1—3 usw.), im ganzen, wenn auch nicht in allem einzelnen, überzeugend. Einverstanden sind: Harnack, Mission und Ausbreitung I, S. 363; Pflaumer, Die Missionspredigt des Apostels Paulus nach dem Römerbrief; Bultmann, Stil der paulinischen Predigt, S. 106. Anders haben sich jedoch bemerkenswerterweise die beiden missionarischen Bearbeiter der paulinischen Predigt ausgesprochen: Warneck, Paulus, S. 112 und noch schärfer Munzinger S. 130, beide mit der Begründung, der Abschnitt komme anderen Bedürfnissen entgegen als sie der Heide beim ersten Hören des Evangeliums empfinde, er sei in seiner Unpersönlichkeit „unhalieutisch". Indessen die Erfahrungen der modernen Mission sind nicht ohne weiteres für die paulinische entscheidend. Sie wären es selbst dann nicht, wenn sie völlig einheitlich wären, was keineswegs der Fall ist. Am ernstesten ist die ent=

arbeitungen des Urchristentums[1] oder des Lebens Pauli[2], die uns die letzten beiden Jahrzehnte gebracht haben, wird seine Missionspredigt ein stetig wiederkehrender Gegenstand der Betrachtung. Auch darüber hinaus hat sich die missionarische Betrachtungsweise als fruchtbar erwiesen. Sie hat nicht nur in der biblisch theologischen Auffassung der Gedankenarbeit des Apostels eine sehr wohltätige Reaktion gegen den besonders in der kritischen Schule längere Zeit herrschenden Intellektualismus hervorgerufen[3], sondern sie hat auch bereits eine Fülle monographischer Arbeiten hervorgetrieben, welche teils die Missionstätigkeit des Apostels im allgemeinen, sei es rein geschichtlich[4], sei es unter Zuhilfenahme der Erfahrungen der modernen Mission[5] darzustellen suchen, teils einen bestimmten Ausschnitt aus derselben speziell behandeln[6]. Dabei hat auch die paulinische Predigt besondere Berücksichtigung erfahren[7].

So dankenswert und lehrreich indessen diese Arbeiten auch sind, keine von ihnen befriedigt das Bedürfnis nach einer erschöpfenden

---

1) Achelis, Das Christentum in den ersten Jahrh. I, S. 64—77; J. Weiß, Das Urchristentum, I. Teil, Kap. 10; vgl. auch an vielen Stellen Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh.; Weinel, Ntl. Theol., S. 237 ff., bes. S. 288—90; Zahn, Einleitung II³, 163 ff., 171.

2) Clemen, Paulus II, S. 118—120; Wrede, Paulus, S. 28 ff.; Knopf, Paulus, S. 64 ff.; Deißmann, Paulus, S. 130 ff., bes. S. 145—147; Weinel, Paulus, S. 141 ff.

3) Vgl. die originale Behandlung der paulinischen Gedankenwelt in Schlatters neutestamentlicher Theologie; auch schon Wernle, Anfänge unserer Religion, dessen Darstellung aber eine bedenkliche Überspannung der missionarischen Betrachtungsweise zeigt.

4) Wernle, Paulus als Heidenmissionar; Leipoldt, Paulus als Heidenmissionar; Hensel, Paulus als Judenmissionar; Freytag, Die Missionsmethoden des Weltapostels Paulus auf seinen Reisen.

5) Munzinger, Paulus in Korinth; J. Warneck, Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission; R. Allen, Missionary methods, St. Pauls or ours.

6) von Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe in Meyers Kommentar; G. Müller, Die missionarische Tätigkeit des Apostels Paulus in Thessalonich; Pflaumer, Die Missionspredigt des Apostels Paulus nach dem Römerbrief; Weber, Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Apostels Paulus.

7) Weinel, Paulus als Prediger; Trautzsch, Die mündliche Verkündigung des Apostels Paulus; Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Erkannt ist die Aufgabe auch von Moe, Paulus und die evang. Geschichte, vgl. bes. S. 45 ff.

Darstellung der Missionspredigt des Paulus auf ihrem weltgeschichtlichen Hintergrunde völlig, keine erhebt auch nur ernstlich den Anspruch, dies zu tun. Wir haben gerade diesen Hintergrund in den letzten Jahrzehnten sehr viel besser kennen gelernt. Die chaotische und doch so großartige Kultur des hellenistischen Zeitalters hat sich unserem Verständnis wieder erschlossen[1]. Durch die Entzifferung der Inschriften, Ostraka und Papyri ist die vermeintlich für immer versunkene Kleinwelt der Antike bis ins geringste Detail aufs neue vor uns lebendig geworden[2]. Die Religionsforschung hat uns mit den seltsamen Bildungen des sogenannten Synkretismus vertraut gemacht und sogar von den dunklen Rätseln der Mysterienreligionen manchen Schleier hinweggenommen[3]. In die Entwicklung der jüdischen Theologie und in das Wesen der vorchristlichen jüdischen Propaganda sind wir tiefer eingedrungen[4]. Damit ist ein ungeheures geschichtliches Material zurückerobert, welches darauf wartet, für die Erkenntnis der Missionspredigt des Paulus in ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit und Eigenart fruchtbar gemacht zu werden. An vielen zum Teil sehr wertvollen Einzelwinken in dieser Richtung hat es nicht gefehlt. Eine zusammenfassende Darstellung ist aber bisher nicht vorhanden[5]. Es liegt also unverkennbar eine Lücke in der theologischen Literatur vor, welche ihrer Ausfüllung harrt.

Denn daß die Aufgabe in Angriff genommen werden muß, geht

---

[1]) Für alle einschlägigen Fragen und die Literatur grundlegend Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur.

[2]) Für den Theologen kommen vor allem die Forschungen Deißmanns in Betracht.

[3]) Vgl. in erster Linie die Arbeiten von Anrich, Reitzenstein und Cumont.

[4]) Neben Schürers Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi und Boussets Religion des Judentums vgl. Axenfeld, Die jüd. Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission.

[5]) Das nach Bonwetsch' Referat (Theol. Literaturblatt 1907, 221—223; 1911, 151—154; 1912, 417) mit glänzender Gelehrsamkeit geschriebene und sich auch mit den von der deutschen Theologie gestellten Problemen ausführlich auseinandersetzende dreibändige Werk des russ. Theologen Glubokovskij, „Die Heilsverkündigung des heiligen Apostels Paulus nach ihrem Ursprung und Wesen" scheint infolge sprachlicher Schwierigkeiten in der deutschen Theologie so gut wie unbekannt geblieben zu sein und ist selbst auf großen deutschen Bibliotheken nicht zugänglich. Es behandelt auch nicht speziell die Missionspredigt.

schon aus den Anläufen der Forschung mit solcher Deutlichkeit hervor, daß es nicht erst ausführlich bewiesen zu werden braucht. Mag man von allgemein-wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgehen[1], oder mag man an die speziellen Aufgaben der biblischen Theologie und der Kirchengeschichte denken, immer wieder tritt die fundamentale Bedeutung der Frage nach der Wesensart und geschichtlichen Erscheinung der ursprünglichen christlichen Predigt ans Licht. Ebenso muß die systematische Theologie von ihrem Standpunkt aus fragen, was von Anfang her als christliche Heilswahrheit gegolten hat; in der Missionspredigt kommt es naturgemäß besonders kraftvoll zum Ausdruck. Und bei aller anzuerkennenden Einzigartigkeit der apostolischen Predigt hat auch die heutige Wortverkündigung der Kirche außerhalb und innerhalb der Gemeinde das Bedürfnis, sich an jenem großen Vorbild zu orientieren, zumal in einer Zeit, wo die Mission im Mittelpunkte des kirchlichen Interesses steht und auch die Gemeindepredigt sich vielfach in besonderer Weise der Fernerstehenden anzunehmen hat.

Indem wir nun an einen Versuch zur Erfüllung der Aufgabe herantreten, sind wir uns der großen Schwierigkeiten wohl bewußt. Der Hintergrund des zu zeichnenden Bildes ist so großartig und vielgestaltig, daß es für einen Einzelnen kaum möglich ist, das Material wirklich zu übersehen[2]. Für unsere Hauptaufgabe dagegen scheint das Quellenmaterial auf den ersten Blick dürftig, ja geradezu ungenügend zu sein. Predigten aus dem Kreis der Mysterien besitzen wir, auch die Lehrvorträge der kynisch-stoischen Wanderredner in zum Teil sehr zuverlässiger Form. Aber wir besitzen nicht eine einzige authentische Predigt oder Missionsrede des Paulus. Denn bei den Reden der Apostelgeschichte handelt es sich im günstigsten Fall um künstlerische Reproduktion. Ihr geschichtlicher Wert muß im einzelnen erst nachgeprüft werden.

Die Schwierigkeiten scheinen uns indessen doch nicht unüberwindlich. Für die Skizzierung des Hintergrundes werden wir uns an die Arbeiten der Fachleute halten dürfen. Wir gedenken dabei auf alles entbehrliche

---

[1]) Vgl. z. B. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, S. 187: „Die Betrachtung der hellenistisch-römischen Kultur unter dem Gesichtspunkte ihres Verhältnisses zum Christentum ist unter anderen möglichen diejenige, die den letzten Ertrag der ganzen Entwicklung, mit welchen Empfindungen man sie auch begleiten mag, am besten zum Ausdruck bringt".

[2]) Einen Eindruck von der Weitschichtigkeit des Materials gibt schon die Literaturübersicht bei Deißmann, Licht vom Osten, S. 215 f.

Einzelwerk zu verzichten und nur die Punkte herauszuheben, auf die es ankommt, um die bestehenden Beziehungen aufzuzeigen. Für den Hauptteil unserer Aufgabe aber bilden, wie bereits angedeutet, die Briefe des Paulus, recht benutzt, eine Quelle von absoluter Zuverlässigkeit [1]. Wir haben uns über die Grundsätze ihrer Benutzung nun kurz auszusprechen.

Die Briefe sind zunächst nach ihrer Bedeutung für unsern Zweck zu gruppieren. Besonders wertvoll sind die Thessalonicherbriefe, zumal der gegenwärtig so gut wie unbestrittene erste, da sie die Verhältnisse in einer eben erst gegründeten, der Missionspredigt noch sehr nahe stehenden Gemeinde widerspiegeln [2]. Ihnen am nächsten kommen die vier Homologumena der Tübinger. Möchte man zunächst geneigt sein, den Römerbrief wegen seiner besonderen Entstehungsverhältnisse auszunehmen [3], so ist dem gegenüber neuerdings in steigendem Maße klar geworden, daß gerade er besonders in seinen drei ersten Kapiteln eine hervorragende Quelle für die Erkenntnis der Missionspredigt bildet [4]. Sowohl die Gruppierung der Hauptgedanken, vor

---

[1]) So stark auch mit Schian, PRE [3] XV, S. 623 betont werden muß, daß die Briefe keine Predigten, am wenigsten Missionspredigten sind.

[2]) Vgl. Trautzsch, S. 3 und Holtzmann, Ntl. Theologie II, S. 240, wo die Eigenart des ersten Thessalonicherbriefes geradezu aus seiner nahen Verwandtschaft mit der Missionspredigt abgeleitet wird.

[3]) So anscheinend Trautzsch S. 3.

[4]) Schon Sabatier (L'apôtre Paul [3], S. 88); Weizsäcker (a. a. O., S. 96 ff.); Wernle (Anfänge unserer Religion [2], S. 126—129) und Weinel (Paulus [1], S. 144—145 und 152) haben den ersten Abschnitt des Römerbriefes für die Darstellung der Missionsrede des Apostels ausgebeutet. Auch Müller hat sich, wenngleich mit Vorsicht, dafür erklärt (S. 90). Mit großer Sorgfalt ist sodann der Beweis von Weber erbracht (Die Beziehungen von Römer 1—3 usw.), im ganzen, wenn auch nicht in allem einzelnen, überzeugend. Einverstanden sind: Harnack, Mission und Ausbreitung I, S. 363; Pflaumer, Die Missionspredigt des Apostels Paulus nach dem Römerbrief; Bultmann, Stil der paulinischen Predigt, S. 106. Anders haben sich jedoch bemerkenswerterweise die beiden missionarischen Bearbeiter der paulinischen Predigt ausgesprochen: Warneck, Paulus, S. 112 und noch schärfer Munzinger S. 130, beide mit der Begründung, der Abschnitt komme anderen Bedürfnissen entgegen als sie der Heide beim ersten Hören des Evangeliums empfinde, er sei in seiner Unpersönlichkeit „unhalieutisch". Indessen die Erfahrungen der modernen Mission sind nicht ohne weiteres für die paulinische entscheidend. Sie wären es selbst dann nicht, wenn sie völlig einheitlich wären, was keineswegs der Fall ist. Am ernstesten ist die ent-

allem allerdings der vorbereitenden, wie der ganze Tonfall der paulinischen Missionspredigt tritt uns vielleicht nirgends in den Briefen in einer längeren Ausführung so unverfälscht entgegen wie hier. Von den Gefangenschaftsbriefen steht der Philipperbrief auch für unseren Zweck den älteren Briefen am nächsten. Der Kolosserbrief, dessen Echtheit und Integrität wir ebenfalls als gesichert betrachten, zeigt uns den Paulus in der Auseinandersetzung mit einer synkretistischen, allerdings bereits christlich beeinflußten Religionsform und ist aus diesem Grunde ganz besonders interessant. Den sog. Epheserbrief werden wir, da sein Gedankeninhalt sich mit dem des Kolosserbriefes trotz charakteristischer Verschiedenheiten vielfach berührt, obwohl er nicht in demselben Maße als kritisch gesichert gilt, ebenfalls mit heranziehen. Dagegen dürfen wir von den Pastoralbriefen schon deshalb absehen, weil sie selbst unter Voraussetzung ihrer

---

gegenstehende Auffassung Feines zu nehmen. Nach Feine „kann ..... die traditionelle Anschauung nicht befriedigen, nach der Paulus die Absicht hat, aus dem Grunde den Heiden wie den Juden zu überführen, daß er vor Gottes Richterstuhl das Haupt beugen müsse, um den Schlag der Verdammung zu empfangen, damit so die Glaubenshindernisse beseitigt und der Mensch bis unmittelbar an die Schwelle des Glaubens geführt werde. Vielmehr will Paulus in diesem ganzen Abschnitt zeigen, in welcher Beleuchtung die gesamte außerchristliche Menschheit für das Glaubensauge, das Einblick in das göttliche Urteil gewonnen hat, dasteht" (Römerbrief, S. 86 f., Gesetzesfr. Evangelium, S. 102). Das Wahrheitsmoment dieser Anschauung ist von Weber mit Recht vollauf gewürdigt worden. Paulus vergißt in der Tat bei seinen Ausführungen keinen Augenblick weder sein eigenes Christentum noch die Bedürfnisse seiner Leser. Allein die Erörterung trägt trotzdem, wie sich schon dem schlichten Bibelleser unmittelbar aufdrängt, vorbereitenden, propädeutischen Charakter. Feines Auffassung führt zu Künsteleien, wie besonders 2, 14—16 hervortritt, welche Verse Feine nach Älteren auf gewesene Heiden, jetzige Christen beziehen wollte (Evangelium, S. 113 ff.; Römerbrief, S. 93 ff.), eine Auslegung, die er neuerdings wieder aufgegeben hat (Theol. d. N. T.[3], S. 257). Das Fehlen der messianischen Frage ist nicht auffallend, da es sich nur um die Propädeutik handelt und der eigentliche paulinische Beweis für die Messianität Jesu in der Auferstehung liegt Eine ausführliche Auseinandersetzung würde den Raum unserer Abhandlung überschreiten. Wir entscheiden uns vorläufig dafür, daß Paulus in Röm. 1—3 seine Leser den Weg zum Evangelium hin, den sie bereits zurückgelegt haben, noch einmal führt und dabei die Farben zur Zeichnung, sei es bewußt, sei es unbewußt, vielfach der Missionspredigt entnimmt. Das Maß der Übereinstimmung bedarf aber noch der Untersuchung. Dabei wird Gelegenheit sein, die These noch weiter abzugrenzen und zu begründen.

paulinischen Abfassung der eigentlichen Missionspredigt ferner stehen und kaum wesentlich neues Material bringen[1].

Innerhalb der für uns maßgebenden Briefe sind aber nun wieder nicht alle Aussagen gleichwertig. Am wertvollsten sind für uns die ausdrücklichen Rückbeziehungen des Apostels auf seine grundlegende Predigt, ihren Inhalt und ihren Vollzug, z. B. 1. Kor. 15, 1 ff. und die ihnen nahe verwandten allgemeinen Schilderungen wie 1. Kor. 1, 18 ff. oder 2. Kor. 5, 20 f. Doch ist bei jeder einzelnen dieser Stellen zu prüfen, ob sie wirklich von der eigentlichen Missionspredigt oder von späterer Belehrung handelt. Der deutliche Grenzstrich ist der Entschluß der Hörer, den Glauben anzunehmen, mag dieser Entschluß nun zeitlich mit der Taufe zusammenfallen oder ihr längere Zeit vorangehen[2]. Alles, was jenseits dieses Entschlusses liegt, rechnen wir nicht mehr zur Missionspredigt[3]. In zweiter Linie kommen

---

[1]) Spuren der Missionspredigt lassen sich naturgemäß auch in den Pastoralbriefen nachweisen. 1. Tim. 1, 15. 2, 5 f.; 2. Tim. 2, 8 (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου vgl. dazu Seeberg, Katech., S. 71 f.) dürfen als kurze Zusammenfassungen der Missionspredigt betrachtet werden. Von 1. Tim. 3, 16 gilt dies nur dann, wenn man in dem Hymnus die Aufzählung von „Heilstatsachen" finden darf, was nicht unbestritten ist (vgl. Dibelius z. d. St.). Das Amtsbewußtsein des Apostels tritt zutage in 1. Tim. 1, 11. 2, 7 und 2. Tim. 1, 11. Von seinen Berufsleiden sprechen 2. Tim. 1, 12 und 3, 11. Alle diese Aussagen halten sich wesentlich auf paulinischer Linie. Daß die Selbstbezeichnung κήρυξ 1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11 in den sicher paulinischen Briefen nicht zu belegen ist, könnte Zufall sein. Größere Schwierigkeiten bereitet die Gleichsetzung von ἀπόστολος und διδάσκαλος (1. Tim. 2, 7). Die älteren Briefe unterscheiden zwischen beiden (1. Kor. 12, 28 f.). Aber auch sie brauchen gelegentlich für die grundlegende Unterweisung, wenn auch schwerlich für die eigentliche Missionspredigt, den Ausdruck διδαχή (Röm. 6, 17) oder διδάσκειν (1. Kor. 4, 17; Kol. 1, 28. 2, 7), sowie für ihre Annahme das Wort μανθάνειν (Röm. 16, 17; vgl. Kol. 1, 7). Fremd berührt an dem Kerygma der Pastoralbriefe, soweit es sich vermuten läßt, auch der häufige Gebrauch von σωτήρ für Gott und Jesum. Aber in der letzteren Anwendung ist der Terminus auch Phil. 3, 20, allerdings scheinbar in weniger technischem Sinn, belegt. Vgl. auch 1. Thess. 1, 10 ῥυόμενον.

[2]) Das letztere ist der Fall, wenn schon in den paulinischen Gemeinden ein Taufunterricht üblich war. So Johannes Müller, A. Seeberg, F. Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen, S. 48; E. Stange, Paulinische Reisepläne, S. 43. Anders Weinel, Paulus, S. 156: Taufe nach ein- oder zweimaligem Hören der Missionspredigt. Ähnlich J. Leipoldt, Die ersten heidenchristlichen Gemeinden, S. 13.

[3]) Trautzsch hat diese Grenze nicht innegehalten. Moe, S. 46, lehnt

solche Stellen in Bretracht, welche die unmittelbare Wirkung der Predigt schildern und daher einen Rückschluß auf ihre Art erlauben, wie etwa 1. Thess. 1, 9 f. oder Gal. 4, 8 f. Endlich dürfen auch solche Stellen herangezogen werden, welche, ohne ex professo von der Missionspredigt zu handeln, geeignet erscheinen, uns eine Vorstellung von ihr zu vermitteln. Einmal jene bald mehr bald weniger formelhaften Zusammenfassungen des Evangeliums, auf welche besonders A. Seeberg in seinem „Katechismus der Urchristenheit" aufmerksam gemacht hat. Sodann solche Stellen, welche ihrem ganzen Gedankengefüge und ihrer rhetorischen Färbung nach als Spiegelungen der Missionspredigt angesprochen werden dürfen. Endlich läßt sich aus einer größeren Anzahl verstreuter Stellen allgemeineren Inhalts über das Amtsbewußtsein des Predigers, den Hörerkreis der Predigt usw. manches entnehmen, wie sich im Lauf unserer Untersuchung zeigen wird.

Neben den paulinischen Briefen kommt aber auch die Apostelgeschichte als Quelle für unsere Untersuchung in Betracht. Der gegenwärtige Stand der Einleitungswissenschaft zwingt keineswegs, sie von vornherein auszuschalten, wie dies z. B. Müller noch getan hat. Das Vertrauen zur Apostelgeschichte ist in den beiden letzten Jahrzehnten weithin eher gestiegen als gesunken. Die verwickelten Einleitungsfragen in extenso aufzurollen, würde uns allerdings zu weit führen. Wir beabsichtigen die Akten so zu benutzen, daß wir ihre für unser Thema in Betracht kommenden Angaben Zug um Zug an dem Maßstab der Paulusbriefe nachprüfen. Möglich, daß dadurch auch die Einleitungsfragen ihrerseits an einem speziellen Punkt eine gewisse Förderung erfahren.

Es leuchtet ein, daß eine scharfe Sonderung der beiden Fäden, aus denen hiernach die Darstellung entsteht, unerläßlich ist. Um indessen unsere Darstellung nicht allzu kompliziert werden zu lassen, werden wir diese Trennung nur da äußerlich hervortreten lassen, wo es sich um den Gedankeninhalt der Predigt handelt, im übrigen aber einzelne der Apostelgeschichte entlehnte Züge in unsere Darstellung sogleich einflechten.

Ein kurzes Wort über die Anlage der Arbeit mag die Einleitung abschließen. Im ersten Kapitel werden wir die geschichtliche Um-

die Unterscheidung nur für seinen besonderen Zweck ab, erkennt aber ihr relatives Recht an.

rahmung und die Stilrichtung der paulinischen Missionspredigt darstellen. Dabei werden verschiedene Fragen zur Sprache kommen, deren Bedeutung in kritischer Hinsicht erst im weiteren Verlauf der Untersuchung ganz ans Licht treten wird. Das zweite Kapitel, in welchem vor allem der Schwerpunkt der Untersuchung liegt, soll den Inhalt der Verkündigung und seine Vermittlung an die Hörer schildern. Dabei wird zwischen dem Befund nach den Briefen und der Darstellung der Apostelgeschichte unterschieden werden müssen, woraus sich die beiden Abschnitte dieses Kapitels ergeben. Der erste dieser beiden Abschnitte zerfällt wiederum in zwei Teile, von denen der erste den Grundcharakter und das Grundgefüge des Kerygmas, der zweite die Ausführung der Grundgedanken im einzelnen und die psychologischen Bedingungen ihrer Aufnahme behandelt. Das dritte Kapitel hat die Wirkung der Verkündigung zum Gegenstand. Am Schluß endlich werden einige Andeutungen über die sachlichen Ergebnisse der Untersuchung und weitere Zukunftsaufgaben der Forschung gegeben werden.

Erstes Kapitel.

Geschichtliche Umrahmung und Stilrichtung der paulinischen Missionspredigt.

Durch jahrhundertelange Gewöhnung ist in uns die Vorstellung befestigt worden, als hätten die Hörer das missionarische Auftreten des Apostels Paulus von vornherein als etwas Unerhörtes, Einzigartiges empfinden müssen. Jedes wahrhaft geschichtliche Verständnis der paulinischen Mission hängt aber daran, daß der Fehler einer falschen Isolierung vermieden wird [1]. Vom Standpunkt des fernerstehenden Hörers aus gesehen, war die Mission des Paulus zunächst nur „eine Welle in dem großen Strom orientalischer Religionen, der sich damals in das römische Reich ergoß" [2]. Zur religiösen kam die philosophische Propaganda. Predigtreisen, weit entfernt, etwas Sonderliches oder Auffallendes zu sein, galten längst als unentbehrliches Hilfsmittel, ja untrügliches Kennzeichen derer, die der Menschheit etwas bringen zu können sich bewußt waren [3]. Unter den Professoren und Studenten, Ärzten und Quacksalbern, Sophisten, bildenden Künstlern, Musikanten, Athleten und dionysischen Schauspielertruppen, welche alle unterwegs waren und um die Aufmerksamkeit der großstädtischen Massen warben, bildete der Wanderlehrer eine regelmäßig wiederkehrende Kategorie [4].

---

[1]) Vgl. v. Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe, S. 1 ff.; Wendland, Kultur, bes. S. 75 ff.

[2]) Weinel, Paulus, S. 123; vgl. die Schilderung Harnacks, Mission und Ausbreitung I, S. 25 ff.

[3]) Von hier aus erklären sich z. B. auch die ausgedehnten Reisen des Kaisers Hadrian, Birt, Agnostoi Theoi, S. 390.

[4]) Dio von Prusa sagt, daß man die Philosophentracht überall erblicke, daß die Zahl derer, die sie tragen, fast größer sei als die der Schuster oder Walker oder Spaßmacher oder der Anhänger eines anderen Gewerbes. Friedländer IV, S. 312. Die Kyniker wurden im 2. Jahrhundert in Griechenland zu einer wahren Landplage, ebenda S. 315.

War diese Nachbarschaft der Wirkung der paulinischen Predigt hinderlich oder günstig? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Die verschiedenen Momente weisen zum Teil in die entgegengesetzte Richtung und müssen daher sorgfältig gegeneinander abgewogen werden.

Klar ist sogleich die Tatsache der ungeheuren Konkurrenz. Der Apostel Jesu Christi war zunächst nur einer von hundert anderen. Unter diesen Umständen mit seiner Botschaft sich durchzusetzen, war eine Aufgabe, die uns erst die neuere Forschung in ihrer Größe hat erkennen lassen. Die Konkurrenten des Paulus waren in allen Künsten der Reklame geübt, und sie waren in ihren Mitteln nicht wählerisch. Eine in jahrhundertelanger Kulturentwicklung erreichte abgeschliffene Eleganz der Rhetorik [1] auf der einen, volkstümliche Derbheit [2] auf der anderen Seite, gemeine Taschenspielerkunst [3] und höhere Magie [4], sinnverwirrende Kulte, welche alle Stufen von rohester Sinnlichkeit [5] und schauerlicher Massivität [6] bis zu höchster ästhetischer Vollendung [7] und sublimster Innerlichkeit [8] durchlaufen, schreiende Anpreisung und seltsame Geheimniskrämerei, das waren die Mittel, deren man sich in bunter Mischung teils mit Naivität, teils auch mit bewußtem Geschick bediente, um die Massen anzulocken und den Gegner aus dem Felde zu schlagen. Fade Schmeichelei [9] war eine besonders beliebte Methode, um das Wohlgefallen der Umworbenen und dadurch, worauf es häufig in erster Linie abgesehen war, Geld und Ehre zu gewinnen [10]. Alle diese Kunstgriffe waren weithin ihres Erfolges sicher. Umgekehrt war aber auch ein aus-

---

1) Die Sophisten. – 2) Die Kyniker.

3) Alexander v. Abonoteichos gab Orakel mit Hilfe einer gezähmten Schlange. Lucian schätzt sein Einkommen auf 60000 Mk. jährlich. Friedländer IV, S. 180. – 4) Apollonius v. Tyana.

5) Sexuelle Einweihungsriten und Phallusdienst in den Mysterien. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 12, 20 f.

6) Vgl. Die Taurobolien, eine Abart der ägyptischen Tropfentaufe. Reitzenstein S. 32.

7) Vgl. die Schilderung der Weihe des Apulejus, Metam. XI, 21 ff.

8) Die hermetische Literatur.

9) Die Rhetoren pflegten ihre Vorträge mit einem Lobpreis der betreffenden Stadt als captatio benevolentiae zu beginnen. Friedländer II, S. 89.

10) Vgl. die plastische Schilderung des Kynismus bei Friedländer IV, S. 315 ff.

geprägtes Mißtrauen gegenüber der Reinheit der Beweggründe aller Wanderapostel die naturgemäße Folge [1]. Mochten die Massen dem bunten Treiben ohne genauere Prüfung Geschmack abgewinnen, die Urteilsfähigen — und nicht nur sie — waren stets zur Kritik geneigt, und der Schritt von äußerer Beweihräucherung zu innerer Verachtung mag oft kleiner gewesen sein, als man annehmen möchte. Daraus erwuchsen dem Paulus neue Schwierigkeiten. Die häufigen Verwahrungen des Apostels gegen selbstsüchtige Motive seiner Predigt — auch ohne sichtbaren Anlaß — werden uns dadurch vollauf lebendig [2].

Allerdings gab es unter den Lehrern selbst edlere Geister, welche sich von den offenbaren Auswüchsen angewidert fühlten und mit Wort und Tat dagegen protestierten [3]. Doch wenn derartige Ausnahmen der Gesamtheit gegenüber wirklich etwas Wesentliches bedeuteten, so dienten sie auch wieder dazu, die heidnische Propaganda der Predigt des Paulus gegenüber konkurrenzfähiger zu machen, um so mehr, als die erstere an manches anknüpfen und manches mitmachen konnte, was dem Volke von alters her lieb und teuer war. Je mehr man sich dies alles klar macht, desto mehr erkennt man die schweren Hindernisse, welche der paulinischen Mission durch anderweitige Propaganda bereitet wurden. Die Furcht, welche Paulus nach seinem eigenen Zeugnis (1. Kor. 2, 3) bei seinem Auftreten häufig empfand, ist auch von hier aus wohl verständlich.

Indessen was auf der einen Seite eine starke Behinderung der paulinischen Predigt bedeutete, war auf der anderen Seite doch auch eine erhebliche Förderung. Man darf hier geradezu von

---

1) Über andere minder berechtigte Gründe zur Verachtung der Philosophie vgl. Friedländer IV, S. 308 ff.

2) Vgl. bes. 1. Theff. 1 u. 2, dazu v. Dobschütz, Exkurs: Die Motive der Apologie, S. 106 f.; ferner Phil. 4, 17; 2. Kor. 12, 14; auch Act. 20, 33 ff.

3) Dem Musonius galt der Beifall als sicheres Zeichen, daß nicht ein Philosoph rede, sondern ein Musikant (Gellius, Noctes atticae V, 1 bei Hense S. 130; vgl. Seneca, Ep. 52, 11 ff.; Epiktet III, 23, 37). Der historische Apollonius zog sich als ernster Mann aus der Öffentlichkeit zurück und erklärte: „Eine Rede muß immer nur einem Einzelnen gehalten werden; wer anderen Reden hält, tut das bloß um seines Ruhmes willen" (Ep. 10 an Dion). Vollends beweist die grandiose Schilderung des echten Kynikers, welche Epiktet III, 22, 3 ff. gibt, wie ernst und ideal einzelne der hierhergehörigen Männer ihren Beruf auffassen konnten.

providentieller Vorbereitung reden. Drei Momente kommen vor allem in Betracht:

1. Es war von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß die Formen und Ausdrucksmittel, deren sich der Apostel Jesu Christi zu bedienen hatte, schon bereit lagen und den Hörern bekannt waren. Man war längst gewohnt, den Kündern einer neuen Botschaft Gehör zu schenken. Auch „Bekehrungen", wie sie die antike Volksreligion in dieser Form nicht gekannt hatte, waren nichts Seltenes mehr[1]. Damit hängt das zweite eng zusammen:

2. Da die religiöse und philosophische Propaganda sich an den Einzelnen wandte, war das Gefühl für den persönlichen Charakter der Frömmigkeit durch sie geschärft und gesteigert. Im alten Griechenland und Rom war die Religion wesentlich Volks- und Staatsangelegenheit. Einem so gearteten Heidentum hätte die paulinische Predigt schwerlich irgendwelches Verständnis abzwingen können. Durch die synkretistische und die philosophische Propaganda aber war das Band zwischen der Religion und der Polis gelockert. Die alte Staatsreligion wurde zwar noch weiter gepflegt, sie kam sogar im Kaiserkult erst recht zur Vollendung. Allein der Schwerpunkt verlegte sich doch mehr und mehr in das persönliche Erleben, besonders unter orientalischem Einfluß. Man brauchte von dem Hauch der Mysterien nur von fern berührt zu sein, um zu wissen, daß auf das persönliche Haben nicht weniger als alles ankomme. Mochte dieses Verlangen, von dem das ganze Zeitalter mehr oder weniger durchtränkt war, sich zunächst vielfach in roher Gestalt äußern, das Ziel war gesteckt und konnte dem Gesichtskreis nicht wieder verloren gehen. Und auch die Philosophie wandte sich, zumal in der praktisch volkstümlich moralisierenden Form, die sie in der kynisch-stoischen Diatribe angenommen hatte, an den einzelnen, an seine Vernunft, aber auch an seinen Willen, sein Gewissen. Wo sich philosophische „Gemeinden" bildeten, mit denen der Lehrer in seelsorgerlichem Briefwechsel stand, wo man Philosophen als Hauskapläne anstellte und gar an die Sterbebetten rief[2], da war man reif, die persönliche Religion in ihrer höchsten Gestalt aufzunehmen. Und je öfter das Verlangen der Suchenden durch den unsittlichen Charakter

---

[1]) Wie hoch trotz aller unbegründeten und begründeten Abneigung gegen die Philosophie die Lebensweisheit geachtet wurde, zeigt Friedländer IV, S. 316 ff. – [2]) Wendland S. 84.

der Wanderlehrer enttäuscht war, desto ungeteilter mochte man sich einem neuen Lehrer öffnen, der lebte, was er lehrte.

3. Auch inhaltlich hat der heidnische Werberuf dem christlichen vorgearbeitet. Dies wird im einzelnen später gezeigt werden. Hier soll nur an einige Hauptsachen erinnert werden. Daß das Ziel der Religion Erlösung, Rettung (σωτηρία, salus)[1] ist und daß dies Ziel durch Sinnesänderung, Buße[2], und πίστις (fiducia) gewonnen wird[3], war nicht mehr etwas völlig Unerhörtes. Religion und Philosophie reichten sich die Hand in der Hinneigung zum Monotheismus. Die letztere hat für eine neue Sittlichkeit geworben, welche in der universalen und idealen, innerlichen Fassung des höchsten Gutes[4] sowie in der Schätzung der Freiheit und dem Willen zum Leiden der christlichen, speziell der paulinischen, scheinbar so nahe steht, daß die Frage, ob Parallelbildung oder Beeinflussung vorliegt, gar nicht immer leicht zu entscheiden ist[5].

Dies alles, besonders das unter 1. und 3. Gesagte, gilt auch für die jüdische Propaganda[6]. Sie hatte das gesamte Mittelmeerbecken, in dem sich die paulinische Mission abspielte, mit einer in ihrer Art großartigen Organisation überzogen[7]. Man kann sagen,

---

1) Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 12, 17 usw.

2) Μετανοήσατε, Poimandres I, 28.

3) Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 9, 85, 86, dort Stellenangaben.

4) Vgl. z. B. die Schilderung von der Hingabe an die Philosophie, welche die Gesundheit der Seele gibt, bei Seneca, Friedländer IV, S. 318 f. Epiktet läßt seinen Kyniker predigen (III, 22): O ihr Menschen, wohin laßt ihr euch fortreißen? Was tut ihr Unglücklichen, ihr sucht die Seligkeit, wo sie nicht ist. Warum sucht ihr sie außer euch? Im Leibe, im Reichtum, in der Macht, in der Herrschaft ist sie nicht! Seht die Starken, die Reichen, die Mächtigen an, hört ihr Klagen und Seufzen, blickt auf Nero und Sardanapal, auf Agamemnon.

5) Die berühmte Streitfrage nach der Abhängigkeit Epiktets vom N. T. darf wohl als im negativen Sinne entschieden gelten. Vgl. den Nachweis Bonhöffers gegen Th. Zahn (S. 4 ff.) und Kuiper (S. 44 ff.). Erst recht gilt das Gesagte für Seneca.

6) Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III[4], S. 150 ff.; Harnack, Mission und Ausbreitung I, S. 3 ff.; Axenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin der christlichen Mission, S. 69 ff., bes. S. 77 ff., welcher formale Gesichtspunkte in den Vordergrund stellt.

7) Über die Verbreitung der Juden siehe Friedländer IV, S. 228 ff. Über ihren trotz meist ungünstiger sozialer Stellung nicht geringen religiösen Einfluß, der von Seneca, Horaz, Ovid, Persius, Juvenal bezeugt wird, ebenda S. 245.

die Leitungen waren gelegt; sobald sie von einem lebendigen Strom durchflossen wurden, mußte die Wirkung sich aufs stärkste bemerkbar machen. Diesen lebendigen Strom konnte das Judentum aus sich selbst heraus nicht erzeugen. Schon seine nationale und zeremonielle Beschränktheit stand dem hindernd im Wege. Aber das Leitungsnetz war fertig. Was bedeutete allein die Übersetzung der heiligen Schrift Israels in die Weltsprache! Die Zitate in den Briefen des Paulus geben uns davon einen starken Eindruck. Die Synagogen waren Herde monotheistischen Glaubens und einer im Vergleich zum Heidentum im ganzen ernst-sittlichen Lebensführung. Auch die messianischen Hoffnungen der Juden waren weithin bekannt geworden.

Es wäre höchst auffallend, wenn Paulus diese für ihn so günstige Situation völlig ignoriert hätte. Der Bericht der Apostelgeschichte, daß der Apostel die Synagogen als Etappen für seine Mission zu benutzen pflegte (Act. 13, 14. 43. 46ff.; 14, 1ff.; 17, 1ff. 10. 17; 18, 4; 19, 8ff.), hat daher alle innere Wahrscheinlichkeit für sich. Bekanntlich hat die Tübinger Kritik bis auf Weizsäcker[1] diese Darstellung für tendenziöse Erfindung erklärt. Allein an diesem Punkt ist die öfter festgestellte rückläufige Bewegung der Kritik besonders deutlich geworden. Heute sind Forscher verschiedenster Richtung darin einig, daß der Bericht der Akten im ganzen Anerkennung verdient[2].

[1]) Apostol. Zeitalter, S. 92, 203. Ähnlich Wendland, Urchristl. Literaturformen, S. 321 f.

[2]) Daß ein Apostel jüdischer Abstammung am leichtesten in der Synagoge Anknüpfung fand, leugnen auch Weizsäcker und Wendland nicht. In zustimmendem Sinne haben sich ferner geäußert: Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung, S. 148 f.; Pfleiderer, Urchristentum, S. 80; Clemen, Paulus I, S. 221; Deißmann, Paulus, S. 141; Harnack, Beiträge I, S. 92; Wernle, Paulus als Heidenmissionar, S. 18—20; Anfänge, S. 123; Schlatter, Theol. II, S. 563; Achelis I, S. 65; Leipoldt, Paulus als Heidenmissionar, S. 612; J. Weiß, Das Urchristentum I, S. 162ff.; im ganzen auch, wiewohl mit Einschränkung, Munzinger S. 46 f. und ähnlich F. Philippi, Paulus und das Judentum, S. 21 f.; J. Weiß, Absicht und literarischer Charakter der Apostelgeschichte, hat nachgewiesen, daß der Bericht keineswegs schematisch ist. Die Übereinkunft Gal. 2, 9 kann geographisch verstanden werden. Act. 13, 46 und ähnliche Stellen enthalten nicht sowohl eine Begründung der Heidenmission (vgl V. 44), als eine polemische und adhortative Spitze gegenüber den Juden. Der Apostel, welcher 1. Kor. 9, 20, Röm. 1, 16 und Kap. 2, Kap. 9—11 geschrieben hat, muß aus innerstem An-

Damit ist die Frage nach dem Schauplatz der Missionspredigt des Paulus zum Teil schon beantwortet. „Die gegebene Stätte seiner Wirksamkeit war die Synagoge“ (H. Achelis l. c. I, S. 65). Da es jedem erwachsenen Juden, besonders aber dem geschulten Rabbi, freistand, in der Versammlung das Wort zu ergreifen, hatte der Apostel die beste Gelegenheit zur Anknüpfung. Bewundernswert ist der persönliche Mut, mit dem er trotz wiederholter übler Erfahrungen diese Gelegenheit zur Predigt immer wieder suchte. Von dem Verlauf solcher Synagogalgottesdienste, die wohl mit spannungsvoller Stille begannen, aber oft mit sehr tumultuarischen Szenen endeten, gibt uns die Apostelgeschichte Kap. 13, 13 ff. ein anschauliches Bild[1].

Nach Act. 18, 7 hat Paulus gelegentlich den Schauplatz seiner Predigt, aus der Synagoge vertrieben, in ein Privathaus verlegt[2]. Die Hauspredigt gehört aber im wesentlichen einem späteren Stadium der Gemeindebildung an. Das Haus ist recht eigentlich die Stätte des διδάσκειν, aber nicht in erster Linie die des κηρύσσειν gewesen.

So bleibt als Hauptort der Predigt neben und nach der Synagoge vor allem die breite Öffentlichkeit übrig. Auf der Straße und am Markt spielt sich ja im Orient weit mehr noch als bei uns das Leben ab. Im Getriebe der Gassen sah man den wandernden Kyniker, dort sah man auch den Paulus. Dort wandte er sich unmittelbar an die Masse der Heiden. Gewiß hat er öfter, ähnlich wie einst Sokrates, im persönlichen Gespräch von Mensch zu Mensch Anknüpfung gesucht, wozu ihm unter anderem sein Handwerk reichlich Gelegenheit bot[3]. Ein Paulus war, wo er ging und stand, Missionar, in seiner Herberge sowohl wie im Straßentreiben und

---

triebe auch Judenmissionar gewesen sein, wogegen Gal. 1, 16 nichts beweisen kann. Den ausführlichen Nachweis, daß die Stellung des Paulus gegenüber dem Judentum alles andere als radikal gewesen ist, siehe bei Harnack, Beiträge IV, S. 28 ff. Auch das Wirstück Act. 16, 13 berichtet von der Predigt des Paulus an einer jüdischen Gebetsstätte.

[1]) Vgl. H. Holtzmann, Der Hervorgang der christlichen Predigt aus dem jüdischen Synagogenvortrag (Predigt der Gegenwart VII, S. 39 ff.); J. Kneucker, Das jüdische Predigtwesen zur Zeit Jesu und der Apostel (in Marbach, Deutsche Predigt, Bd. I u. II, 1873 u. 1874) — mir nicht zugänglich.

[2]) Die Hauspredigt ist besonders betont von Weinel, Paulus, S. 156.

[3]) Act. 18, 2.

sogar im Gefängnisse (Philem. 10; Phil. 1, 12 f., vgl. Act. 16, 32)[1]. Oft wurde die Zahl der Zuhörer im Laufe des Gesprächs größer und der Dialog wurde so zur fortlaufenden Rede. Keinesfalls dürfen wir uns auch die eigentliche Straßenpredigt ausgeschlossen denken. Sie war vielmehr ein Hauptmissionsmittel des Apostels. Die Abweisung des Vergleichs mit den Schönrednern 1. Kor. 1, 17 ff. hat nur dann einen rechten Sinn, wenn Paulus in gewissem Sinne selbst öffentlich auftretender Redner war. Auch der Ausdruck κηρύσσειν = ausrufen und die Furcht des Paulus bei seinem Auftreten (1. Kor. 2, 3) werden nur unter dieser Voraussetzung völlig verständlich. Die Apostelgeschichte wird also wiederum im Rechte sein, wenn sie uns wiederholt das Bild des Straßenpredigers zeichnet (bes. Act. 17, 17 ff.). Nach Act. 14, 7 ff. kann man vermuten, daß Krankenheilungen oder dergl. öfter Anlaß zu Straßenpredigten gaben. Daß die Verkündigung von Krafttaten begleitet war, erhellt auch aus den Briefen (1. Thess. 1, 5; 1. Kor. 2, 4, vergl. 1. Kor. 12, 9). Als regelmäßiges Lockmittel hat aber der Apostel sie gewiß nicht angewandt. Er würde damit den wandernden Goeten bedenklich nahe kommen. Trautzsch[2] wird darin recht haben, daß die Zeichen der Predigt in der Regel nicht sowohl vorangingen, als sie begleiteten und ihr folgten. 1. Thess. 1, 5 würde sonst eine Antiklimax enthalten.

Der Apostelgeschichte verdanken wir endlich noch die interessante Notiz, daß Paulus in Ephesus, wo er bekanntlich längere Zeit verweilte, in der Schule des Tyrannos zu predigen pflegte (Act. 19, 9). Und zwar nach D und Syr. von der 5. bis zur 10. Stunde, d. h. von 11—4 Uhr. Liest man mit DEHLP, vielen Minuskeln, Syr. vulg. Τυράννου τινός, so mag an den Besitzer oder den die Schule sonst benutzenden Rhetor bzw. Philosophen, vielleicht ein und dieselbe Person, gedacht sein. Den Zusatz mit ℵ A B weglassend, könnte man dagegen mit Holtzmann[3] in dem Ausdruck auch die herkömmliche Bezeichnung eines der in antiken Städten häufigen Halbzirkel, welche zu Vorträgen und Besprechungen dienten, finden.

Welcher Art war nun die Zuhörerschaft, welche sich in der Synagoge oder auch im Privathause, auf der Straße, auf dem Markt

[1]) Wernle hat ihn so überaus anschaulich geschildert (Paulus als Heidenmissionar).

[2]) S. 23. – [3]) H.-K. z. d. St.

oder in der Vortragshalle um Paulus scharte? Jedenfalls so bunt gemischt wie möglich. In den Großstädten der alten Welt, zumal in den Hafenstädten, waren die meisten Nationen des Orients und Okzidents vertreten. Sie alle einte ja das Band der griechischen Weltsprache [1] und ein weithin übereinstimmendes Begriffs- und Empfindungsleben. Der sozialen Stellung nach müssen die meisten Zuhörer den mittleren und unteren Schichten angehört haben. Sklaven [2] sowie kleinere Kaufleute und Handwerker [3] treten unter den Gewonnenen besonders hervor. Nach 1. Kor. 1, 26 f. hielten sich die Vertreter des Besitzes und der Bildung im ganzen fern. Der Apostel spricht gelegentlich von der abgrundtiefen Armut der makedonischen Gemeinden [4]. Man darf aber daraus nicht schließen, daß die Zuhörerschaft des Paulus einen durchaus proletarischen Charakter getragen oder daß der Apostel die „Enterbten" absichtlich vorwiegend aufgesucht habe [5]. Der Hunger spielt, soviel wir sehen, nirgends eine Rolle. Die Briefe des Paulus setzen, wenn auch nicht gerade literarische Bildung, so doch eine gewisse Durchschnittsbildung voraus. Paulus ist niemals als Sozialreformer aufgetreten. Er brachte das Heil der Seele (1. Kor. 7, 21). Und waren der Reichen, Angesehenen und Gebildeten „nicht viele" (1. Kor. 1, 26), so waren ihrer doch etliche vorhanden. Die Gegensätze bei der Abendmahlsfeier, welche Paulus 1. Kor. 11, 21 rügt, setzen voraus, daß auch sie von der Missionspredigt erreicht wurden. Leute, welche Gesinde hatten, werden öfter erwähnt (1. Kor. 1, 11?; Kol. 4, 1). Auch angesehene Glieder der Judenschaft (Act. 18, 8 cf. c. 1. Kor. 1, 14) und städtische Beamte (Röm. 16, 23) finden wir in den Gemeinden. Die Art, wie Paulus das Verlangen der Griechen nach Weisheit (1. Kor. 1, 18 ff.) bespricht, läßt vermuten, daß philosophische und rhetorische Bildung dem Kreise seiner Zuhörer nicht absolut fern lag, und daß er selber auf die Gewinnung ihrer Vertreter nicht von vornherein verzichtete, zeigt Röm. 1, 14 (σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις).

---

[1]) Selbst die ausgegrabenen jüdischen Begräbnisplätze zeigen weitaus überwiegend griechische Inschriften. Das Hebräische erhielt sich nur im kirchlichen Gebrauch, die allgemeine Volkssprache der jüdischen Diaspora war (mit Ausnahme Syriens, wo Aramäisch gesprochen wurde) griechisch (Friedländer IV, S. 237).

[2]) 1. Kor. 7, 21; Kol. 3, 22. – [3]) 1. Thess. 4, 6. – [4]) 2. Kor. 8, 2.

[5]) Vgl. gegen Maurenbrecher: Harnack, Der proletarische Charakter des Urchristentums.

Der Apostel wandte sich mit seiner Botschaft an alle ohne Unterschied.

Die Apostelgeschichte (16, 14 Wirstück!) nennt als eine besonders gesegnete Zuhörerin der Missionspredigt in Philippi eine wohlhabende Purpurkrämerin aus Thyatira, eine Proselytin. Die jüdische Propaganda wandte sich ähnlich wie auch die der meisten übrigen missionierenden Kulte mit Vorliebe an die Frauen[1], was sich aus dem lebhaften religiösen Interesse der Frauenwelt, aber auch aus der besonderen, stark mit persönlichen Beziehungen und sinnenfälligen Reizen arbeitenden Art jener Propaganda erklärt. Paulus wirkte mehr durch das Mittel der öffentlichen Verkündigung, und wir haben keinerlei Zeugnis dafür, daß in seiner Zuhörerschaft das weibliche Element irgendwie überwog. So wenig er die antike Verachtung des Weibes teilte (Gal. 3, 28), so wenig war er doch geneigt, den Frauen Konzessionen zu machen (1. Kor. 11, 2 ff.). In den Grußverzeichnissen der Briefe begegnen uns manche Frauennamen, einzelne mit auszeichnenden Zusätzen (Röm. 16, 1 f.[2]. 3. 6. 12). Aber die Männernamen überwiegen bei weitem. Die Mission des Paulus scheint in dieser Hinsicht geradezu eine Sonderstellung einzunehmen und der philosophischen Propaganda näher zu stehen, wiewohl es auch verfehlt wäre, nun an ein einseitiges Vorherrschen des männlichen Elementes zu denken.

Sehr verschiedenartig haben wir uns auch den sittlichen Stand der Hörer vorzustellen. In den Proselytenkreisen fand sich eine Atmosphäre von anerkennenswerter Reinheit, wiewohl auch bei den Juden Diebstahl, Ehebruch, Tempelraub und ähnliches keine unbekannten Dinge waren[3]. Einzelne der Hörer waren etwa auch durch

---

[1]) Vgl. Act. 13, 50 und Friedländer I, S. 506 f.

[2]) προστάτις = patrona nach Lietzmann schwerlich technisch juristisch, vielmehr bildlich = Beschützerin.

[3]) Röm. 2, 21 f.; vgl. Act. 19, 37. Nach Jos. Ant. XVIII, 3, 5 wurde in Rom einmal Geld, welches angeblich für den Tempel in Jerusalem gesammelt war, zu privaten Zwecken entwandt; vgl. außerdem Delitzsch, Brief an die Römer, S. 77: „Die Maxime des R. Samuel Aboda zara 52[a]: „Hat man ihn zum Götzen geschnitzt, sollst du sein nicht begehren; hat man ihn aber als Götzen entheiligt, darfst du ihn nehmen' war verführerisch. Der Jude konnte, indem er einen heidnischen Götzen wegnahm, sogar ein gutes Werk zu tun meinen, weil er den Heiden den Gegenstand ihres falschen Kultus entzog". Aboda zara 73[b] wird der zwiefache Fall, daß heidnische oder daß

die Philosophie auf einen höheren sittlichen Stand gehoben. Aber auch die übrigen dürfen wir uns menschlich betrachtet nicht als eine gleichmäßige massa perditionis denken. Auch in dem einfachen Heidentum jener Zeit fehlen anziehende Gestalten nicht. Sollte jene pergamische Grabinschrift des Julius Bassos[1] für Otakilia Polla, „sein süßestes Weib, das gattenlieb und kinderlieb ihm Lebensgefährtin war untadelig 30 Jahre", nur Schönrednerei sein? Sollte solch schlichtes Familienglück in der alten Welt völlig vereinzelt dastehen? Auch jener Soldat Apion, der dem Herrn Serapis für die Errettung aus Seenot und seinem Vater für gute Erziehung dankt, der seiner Schwester Sabine vor den Göttern seines Standortes fürbittend gedenkt und in sichtlicher Freude von Weib und Kind redet, macht einen unverdorbenen Eindruck[2]. Wie manche für uns auf immer Namenlose mögen ihnen ähnlich gewesen sein, auch unter den Zuhörern des Paulus! Munzinger[3] leugnet, wohl mit Recht, daß Paulus in den „Sumpf und Schlamm korinthischer Verdorbenheit, in die Matrosenherbergen, in die Verbrecherhöhlen und öffentlichen Häuser" hinabgestiegen sei, um dort zu missionieren. Aber bedenklich ist die Begründung, daß Paulus als echter Jude einen natürlichen gesunden Ekel gegenüber den Greueln der Heiden gehabt habe. Den hat der Apostel gewiß gehabt. Allein er hat sich dadurch nicht abhalten lassen, auch um die Tiefgesunkenen sich zu bemühen, wo er Gelegenheit hatte. Und vielleicht war doch die Schicht der sittlich einigermaßen Intakten dazumal noch wesentlich dünner als heute. In den sogenannten Lasterkatalogen (Röm. 1, 29 ff.; Gal. 5, 19 f.) hat man zwar manches auf jüdische Konvention zurückführen wollen[4]. Aber wenn Paulus von Hurern, Bilderdienern, Ehebrechern, Weichlingen, Knabenschändern, Dieben, Habgierigen, Trunkenen, Lästerern, Räubern spricht und dann hinzufügt ταῦτά τινες ἦτε[5] (1. Kor. 6, 9 ff.),

---

jüdische Räuber einen Götzen gestohlen, als möglich gesetzt. „Hat ihn ein Israelit weggenommen, so wird ihn dieser, um ihn zu Gelde zu machen, an einen Heiden verkaufen, der ihn wieder anbetet."

1) Deißmann, Licht vom Osten, S. 237.

2) Ebenda S. 120 f., 125. Oder sollte etwa in dem σύμβιός μου (Zeile 16, 17), nicht ἡ γυνή μου, etwas Ungünstiges zutage treten?

3) S. 148.

4) Munzinger S. 150; Wernle, Der Christ und die Sünde, S. 129.

5) Daß diese Wendung matt, einem Rückzug ähnlich laute (Munzinger S. 151), ist doch wohl zu viel gesagt.

wenn er selbst seine Christengemeinden noch vor Unzucht, wie sie „selbst bei Heiden (in der Regel) nicht vorkommt" [1] (1. Kor. 5, 1; vgl. 1. Thess. 4, 3 f.), Betrug (1. Thess. 4, 6) und ähnlichen Sünden warnen muß und für solche Warnungen nur mit Mühe Verständnis findet (1. Kor. 6, 12 ff.), so steht dahinter ganz gewiß eine sehr ernste Wirklichkeit. Jeder Blick in die antike Welt bestätigt dies vollauf. Wohl war es übertrieben, wenn die Wissenschaft vergangener Tage, sich vorwiegend an die Klagen der Moralisten und die absprechenden Urteile der Kirchenväter haltend, im Heidentum des paulinischen Zeitalters nur Bankerott und Fäulnis finden wollte. Aber man wandere durch die antiken Museen, man lese die Papyri [2], welche uns das antike Dirnenwesen, Bestechung [3], Raub, Vergewaltigung, Diebstahl [4], Kinderaussetzung und zügellose Frechheit [5] in der alten Welt mit Naturfarben vor Augen malen. Man erinnere sich, mit welcher zynischen Offenheit ein Martial die widernatürlichen Laster bespricht [6]. Man denke daran, daß selbst ein so erlesener Geist wie Epiktet von Unverehelichten keineswegs unbedingte Enthaltsamkeit verlangt [7], — und man wird erkennen, daß wir uns hüten müssen, von den Worten des Paulus etwas abziehen zu wollen. Alle obigen Einzelzüge sind ohne Zweifel typisch für gewisse Hörer der paulinischen Missionspredigt, wenn wir dies auch im einzelnen nicht nachweisen können [8]. Man hüte sich nach beiden Seiten vor Verallgemeinerung und Übertreibung; je mannigfaltiger und kontrastreicher die Vorstellung in Licht und Schatten ausfällt, desto näher wird sie der Wirklichkeit kommen.

---

[1]) Über die gesetzlichen Bestimmungen, welche derartigen Eheirrungen im Wege standen, siehe Bachmann zu d. St.

[2]) Vgl. zum Folgenden Deißmann, Paulus, S. 33.

[3]) Archiv für Papyrusforschung 4, S. 174. 2, S. 578 f.; dazu Act. 22, 28, wo die Äußerung des Chiliarchen, er habe das Bürgerrecht für viel Geld erworben, vielleicht auf Bestechungsgeld zu deuten ist.

[4]) Die Klageschriften in den Papyri.

[5]) Der Knabe Theon droht seinem Vater mit Entziehung aller kindlichen Pietät, ja mit dem selbstgewählten Hungertode, wenn er ihn nicht mit nach Alexandria nimmt. Papyrus aus dem 2. oder 3. Jahrh. n. Chr. in vulgärstem Griechisch, Deißmann, Licht vom Osten, S. 137 f.

[6]) Wendland, Kultur, S. 83. – [7]) Bonhöffer S. 332.

[8]) Für eine der wichtigsten Wirkungsstätten des Apostels sind bezeichnend die sprichwörtlichen Redensarten: κορινθιάζεσθαι (Aristophanes fr. 133 D), κορινθία κόρη (Plato rep. 3 p 404 D) κορινθιαστής (Hurenjäger).

Vollends bunt und schier verwirrend in seiner Fülle wird das Bild, wenn wir endlich den religiösen Stand der Zuhörerschaft ins Auge fassen[1]. Paulus hat zunächst in Syrien und Kleinasien missioniert[2]. Seine ersten Zuhörer werden also Anhänger der dort bodenständigen Kulte gewesen sein. Der syrische Baal und Astarte, oft mit Atargatis verwechselt[3], Kybele[4], die „große Mutter", die auf den Höhen des Ida thronte und auf löwengezogenem Wagen durchs Land fuhr, und die ihr nahe verwandte Mutter Mâ, welche in den Schluchten des Taurus und an den Ufern des Iris von einem ganzen Heer von Hierodulen angebetet wurde, Adonis oder Attis, dessen Sterben man alljährlich, wenn das Grün unter dem Hauch des Winters erstarrt, verzweiflungsvoll beklagte, um im März, wenn der Frühlingsregen plötzlich eine üppige Vegetation aufsprießen läßt, sein neues Leben in ausgelassener wilder Freude zu feiern, Dionysos-Sabazios, der alte Gott der phrygisch-thrazischen Stämme, den eine kühne Etymologie mit dem Kyrios Sabaoth der Septuaginta identifizierte[5] — das sind nach allem, was wir wissen, die Gottheiten gewesen, deren Dienst Paulus zunächst zu bekämpfen hatte. Daß die Akten auch für Kleinasien nur griechische Götternamen beibringen, darf uns daran nicht irre machen. Die in der Apostelgeschichte (19, 24. 27 f. 34 f.) Artemis genannte große Göttin der Ephesier ist die kleinasiatische „große Mutter", welche frühzeitig mit der griechischen Artemis identifiziert wurde[6]. In ihrem Kult waren griechische und orientalische Elemente gemischt, ein Zeugnis, wie wenig sich eine klare Scheidelinie zwischen den Religionen ziehen läßt. Aus diesem Grunde ist auch die Erwähnung von Zeus und Hermes in Act. 14, 12 kein Beweis gegen den wesentlich orientalischen Charakter der Religion Kleinasiens, wiewohl an sich völlig unbedenklich[7]. Auf europäischem Boden kehrte sich das Verhältnis um.

---

[1]) Vgl. zum Folgenden besonders: Friedländer Bd. IV; Cumont, Die orient. Rel.; Harnack, Mission und Ausbreitung I, S. 25—35.

[2]) Das steht auch nach den Briefen fest, einerlei wie sich der Bericht der Akten im einzelnen dazu verhalten mag. Vgl. Gal. 1, 21 (Syrien u. Cilicien); Gal. 4, 13 (Galatien); 1. Kor. 16, 8 (Ephesus). - [3]) Cumont S. 123.

[4]) Abbildung nach einem Neapeler Exemplar und Beschreibung bei Wendland, Kultur Bilderanhang, Tafel 81. - [5]) Cumont S. 77.

[6]) Pauly-Wissowa, Enzyklopädie II, S. 1372 ff. V, S. 2753 f.

[7]) Inschrift von Claudiopolis in Isaurien: Διὶ προαστίῳ (Ramsay, the church 51).

Hier bildete die immer noch lebendige alte griechische Religion die Grundfarbe, auf die aber längst orientalische Töne aufgetragen waren. In dem mazedonischen Amphipolis fand man den Gräbern Statuetten aus Terrakotta beigegeben, welche den Hirten Attis darstellten[1]. In Korinth hatte neben Zeus, Athene, den Musen, die ephesinische Artemis ein Heiligtum. Es treten ferner die ägyptischen Mysterien hinzu. Auf dem Wege nach Akrokorinth gab es zwei Heiligtümer der Isis und zwei des Serapis[2]. Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um die komplizierte Gestalt des Heidentums, mit dem Paulus zu ringen hatte, einigermaßen zu vergegenwärtigen[3]. Wollte man die Unterschiede zwischen volkstümlichen und esoterischen Geheimkulten, ferner den mannigfaltigen Aberglauben der Zeit, der oft von der Religion kaum zu unterscheiden ist, und die philosophischen Richtungen noch einzeichnen, so würde das Bild erst vollends verwickelt werden.

Hat der Apostel über eine genaue Kenntnis seiner Zuhörerschaft verfügt? Das Judentum der Diaspora war ihm aufs genauste bekannt. Er hat aber auch eine gewisse, wenn auch schwerlich besonders eingehende Kenntnis des Heidentums besessen. Zwar ist dasselbe für ihn nicht sowohl Gegenstand des Studiums (so Wohlenberg, N. k. Zeitschr. 1912, 225) als des Abscheus gewesen. Aber wer nach jahrzehntelangem Wandern durch tempel- und inschriftenreiche Städte, nach jahrzehntelangem Verkehr mit Heiden und Heidenchristen dem Heidentum völlig unwissend gegenübergestanden hätte (Wernle, Paulus als Heidenmissionar, S. 6 f.), müßte merkwürdig verschlossene Sinne gehabt haben. Von guter Kenntnis zeugt weniger bestimmt Röm. 1, 18 ff. als 1. Kor. 10, 25 ff. Hier schimmert die Vertrautheit des Apostels mit den sakralen Gebräuchen des privaten und öffentlichen Lebens deutlich durch.

Wie hat nun Paulus seinen buntgemischten Zuhörerscharen gepredigt? Zu allen Zeiten ist bei religiös empfänglichen und geistig regen Völkern das Verlangen nach höherer esoterischer Weisheit be-

---

1) Cumont S. 72.

2) Dagegen gehört das Eindringen des Mithraskults in die griechisch-römische Welt im allgemeinen einer späteren Zeit an. Cumont, Die Mysterien des Mithras, S. 29 ff.

3) Der komplizierte Charakter des dem Paulus gegenüberstehenden Heidentums wird auch durch Röm. 1, 23 bestätigt. Über den Tierkult im orientalischen Heidentum Cumont, Die oriental. Rel., S. 137 f. Einzelheiten über die heidnische Religiosität sind später nachzufügen.

sonders groß gewesen. Im Zeitalter des Paulus befriedigten in ihrer Art die Mysterienkulte dieses Verlangen. Der Apostel ist aber der Versuchung, das Evangelium als Geheimkult darzubieten, nicht erlegen. Anscheinend waren die mit den Mysterien vertrauten Kreise unter seiner Zuhörerschaft nicht besonders stark vertreten. Jedenfalls hat der Apostel ihnen keinerlei Konzessionen gemacht, um sie zu gewinnen [1]. Ebenso hat er auch das Ansinnen, das Evangelium als philosophische „Weisheit" zu verkündigen, bestimmt abgelehnt. Inwieweit ihm griechische Bildung und Weisheit im einzelnen bekannt war, läßt sich kaum noch ganz ausmachen [2]. Sie ist ihm schwerlich

[1]) Für starke Beeinflussung des Paulus durch die Mysterien ist neuerdings besonders Reitzenstein eingetreten, welcher durch die Untersuchung der paulinischen Begriffswelt unter Zuhilfenahme von Act. 19, 19 literarische Vertrautheit des Apostels mit dem Mysterienwesen zu beweisen gesucht hat (Mysterienreligionen bes. S. 59 f., 210). Vgl. dagegen Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum; Wernle, Jesus und Paulus, S. 44. Bezeichnend ist schon der verschiedene Gebrauch von μυστήριον in der Mysterienliteratur und bei Paulus (vgl. S. 48). Aber auch die anderen Ausdrücke, welche der Apostel mit den Mysterien gemeinsam hat, μεμύημαι, τέλειος, φωτισμός, πίστις, σωτηρία, ἅγιος, σαρκικός, ψυχικός, πνευματικός usw. gebraucht er im allgemeinen weder in technischer Bedeutung noch im Sinne bewußter Korrektur. Zur Erklärung der Anklänge genügt es im ganzen auf die zeitgenössische Sprache und Denkweise als gemeinsame Quelle und gelegentliche Anregungen hinzuweisen. Selbst Ausdrücke wie στοιχεῖα (Gal. 4, 3, 9; Kol. 2, 8 u. 20) waren schwerlich auf die Mysterien beschränkt. Noch heute ist in Griechenland στοιχειό der allgemeine Name für Geister, namentlich örtliche Schutzgeister (Dieterich, Abraxas, S. 62). Immerhin scheint Paulus im Kol.-Brief sich mit einer jüdisch-synkretistischen Mysterienreligion auseinanderzusetzen (vgl. Dibelius in Lietzmanns Handbuch III, 2, S. 85 f.). Aber dieser vereinzelte späte Fall in einer nicht von Paulus gegründeten Gemeinde beweist nicht, daß Paulus dauernd mit den Mysterien in Fühlung stand. Mit den Resultaten, zu denen Deißner in seinem Buche „Paulus und die Mystik seiner Zeit" gekommen ist, wissen wir uns weithin eins. Vgl. zu der vorliegenden Frage auch Heinrici, Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion? Internation. Wochenschrift 1911, 417 ff.

[2]) Für ein größeres Maß der Vertrautheit des Paulus mit griechischer Bildung traten ein: Curtius (Paulus in Athen), Heinrici (Theol. Literaturztg. 1894, 207 f.), Pfleiderer, J. Weiß, J. Leipoldt (Zeitschr. f. K. G. 1906, 146), Lietzmann, Clemen, im ganzen auch Wendland. Mehr oder weniger skeptisch oder ablehnend äußern sich Haupt (Charakterindividualität des Paulus, S. 403: Griechische Bildung Fabel, Paulus nur ein griechisch redender Jude), Nösgen, Norden, Ed. Schwartz (Charakterköpfe, 2. Reihe), Wernle (P. a. Heidenm.), Bonhöffer, l. c. S. 98 ff. (be-

auf dem Wege literarischen Studiums, wohl aber gewiß im täglichen Leben nahegetreten. Dem echt griechischen Verlangen nach „Weisheit" jedoch, das ihm bei seinen Zuhörern begegnete, hat er eben so bestimmt wie der jüdischen Wundersucht die Torheit des Wortes vom Kreuz entgegengesetzt (1. Kor. 1, 18 ff.; vgl. Kol. 2, 8). In welchem Sinne, bedarf einer genauen Untersuchung.

In den berühmten Ausführungen am Anfang des 1. Korintherbriefes deckt der Apostel mit bewußter Schroffheit den Gegensatz auf, der zwischen seiner Predigt und der natürlichen Art seiner Zuhörer besteht. Der heiteren ästhetisierenden hellenischen Lebensauffassung stellt er den Marterpfahl des Kreuzes, dem intellektualistischen Gedankenspiel die Realität des lebendigen Gottes, dem verstandesmäßigen Räsonnement den Willensakt des Glaubens, dem Dünkel des Philosophen die Demut des Christen gegenüber. Paulus weiß, daß eine Art Wahlverwandtschaft besteht zwischen dem Wort vom Kreuz und dem,

---

sonders wichtig). Die Mittellinie hält inne Feine (zuletzt Ntl. Th.[3], S. 205 ff.). Tiefere philosophische Bildung des Apostels läßt sich u. E. nicht erweisen; obwohl aus der Heimat des Athenodorus stammend, hat er doch seine eigentliche Bildung in Jerusalem erhalten. So auch Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der Paulinischen Schriften, Göttingen 1913. Philosophische Kunstausdrücke, deren technische Bedeutung bestimmt hervorträte, fehlen. Dagegen beweisen Ausdrücke wie φύσις, νοῦς, πνεῦμα, αἴσθησις, ἁπλότης (Lieblingswort des Marc-Aurel), γνῶσις, καθῆκον, κανών, μέτρον, στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ἀπερίσπαστος, ἀσχημονεῖν, ἑκών, ἐντρέπω, οἰκονομία, πάθος (die letzteren besonders stoische Ausdrücke), Rechtsbegriffe wie διαθήκη, υἱοθεσία, πολίτευμα, ferner die bei Paulus sich findenden Ideen der Freiheit, des natürlichen ungeschriebenen Gesetzes, des inwendigen Menschen, der λογικὴ λατρεία, des Alls (τὰ πάντα) oder endlich Aussprüche wie Kol. 4, 6, Phil. 4, 4—8 (εὔφημα und ἀρετή!), allerdings so viel, daß die geistige Welt des Griechentums dem Apostel keineswegs völlig fremd war. Er hatte ja seit Jahren ihre Luft geatmet. Wer gut griechisch zwischen Hellenen und Barbaren unterscheidet (Röm. 1, 14; vgl. Kol. 3, 11 „Scythe"), wer so fein, wie es 1. Kor. 1, 18 ff. geschieht, die griechische Eigenart gegenüber der jüdischen zu charakterisieren weiß, wer gelegentlich ein Zitat aus einem griechischen Dichter verwertet (1. Kor. 15, 33, Menander), ist nicht ein beschränkter Jude. Aber alle nachgewiesenen Anregungen konnten dem Apostel sehr wohl ohne besonderes Studium auf dem Wege des täglichen Verkehrs in der griechisch redenden Welt zufließen. Vgl. Friedländer IV, S. 354 „Die Wirkung der Philosophie erstreckte sich auf alle Schichten der Gesellschaft". In den paulinischen Briefen finden wir zwar manche Figuren, die aus der antiken Rhetorik bekannt sind, aber keine rhythmischen Klauseln, wie Luc. 1, 4; Hebr. 1, 1 ff.

was vor den Augen der Welt töricht, schwach, ungeehrt und verachtet ist (V. 26 ff.). Er verfährt hiernach auch bei seiner Missionspredigt. Nichts will er wissen, denn allein Jesum Christum und zwar den Gekreuzigten (2, 2). Er bemüht sich auch keineswegs, das Harte und Anstößige der Predigt irgendwie zu umkleiden und zunächst solche Wahrheiten in den Vordergrund zu stellen, welche dem natürlichen Denken mehr einleuchten. Im Gegenteil. Die „Weisheit", die er zu bringen imstande ist (2, 6 ff.), steht nicht am Anfang der Verkündung, sie gilt nur den Geförderten, den „Geistlichen" und „Vollkommenen". Die Missionspredigt ist Torheit [1] und muß es bleiben [2].

Dies gilt von der gesamten Verkündigung nach Inhalt und Form [3]. Wie der Apostel es ablehnt, das Evangelium dem Verlangen der Hörer nach intellektueller Belehrung anzupassen, so verschmäht er auch, es durch rhetorische Kunstmittel den Hörern mundgerecht zu machen. Er kam nicht im Überschwang der Rede zu den Korinthern, versuchte auch nicht irgendwie durch geschickt erdachte

---

[1]) Dies Urteil gilt keineswegs nur im subjektiven Sinn. Gegen die Auslegung der Dative in Vers 18 als Dative des Urteils (de Wette), vgl. Hofmann zu der Stelle. Der Gedankenfortschritt von Vers 18 zu 21 beweist deutlich, daß es sich 1, 18 um objektive, gottgesetzte Gegensätze handelt.

[2]) 3, 1 ff. bezieht sich nicht mehr auf die Missionspredigt allein, sondern auf spätere Unterweisung, welche ihr hätte folgen können, wenn die Korinther dafür empfänglich gewesen wären. Vgl. J. Weiß z. d. St. Will man trotzdem einen Rückschluß auf die Missionspredigt machen, so jedenfalls nicht in der Weise Bachmanns: „Den Anstoß der Torheit des Evangeliums konnte freilich auch die einfachste Lehrweise dem Hörer nicht ersparen, aber sie konnte, indem sie ihn vor die Macht der Tatsachen und noch nicht vor die tiefen Abgründe des in ihnen schlummernden Gedankens stellte, ihn vor Verwirrung, Irrtum und Ablenkung behüten und ihm die Wahrheit gerade in der Gestalt gewähren, die er bedurfte und vertrug". S. 145 f. Die Pädagogik des Paulus besteht vielmehr darin, daß er die „Torheit" des Evangeliums erst dann zurücktreten läßt, wenn die Hörer nicht mehr νήπιοι ἐν Χριστῷ sind.

[3]) Die Versuche, den Ausdruck σοφία λόγου (1, 17) entweder nur auf den Inhalt (Bachmann) oder nur auf die Form (so besonders Hofmann, σοφία λόγου = Redetechnik, Vortragskunst) zu beziehen, sind in gleicher Weise abzulehnen. Beides liegt für Paulus ineinander. Vgl. J. Weiß. Steht in 1, 18—25 das inhaltliche Moment im Vordergrunde, so stellt der Apostel, indem er 2, 1 die ὑπεροχὴ λόγου und die ὑπεροχὴ σοφίας auseinanderzieht und den letzteren Ausdruck in V. 2, den ersteren in V. 3—5 ausführt, das inhaltliche und formale Moment deutlich nebeneinander. In 2, 6 ff. überwiegt wieder die Beziehung auf den Inhalt.

und gesetzte Worte sie menschlich zu überzeugen oder zu überreden[1]. Mit förmlicher Genugtuung schildert er, wie völlig unwirksam seine Persönlichkeit und die Art seiner Verkündigung an sich war. Sein Auftreten stach von der kecken Selbstsicherheit der Sophisten so grell wie möglich ab. In Schwachheit und in Furcht und mit heftigem Zittern trat er auf. Da war nichts, an dem oberflächliche Schöngeisterei irgendwie Gefallen haben konnte. Naturanlage wie bewußter Entschluß verboten es dem Apostel in gleicher Weise, etwa zunächst den Hörern durch weltliche Mittel zu imponieren oder sie dadurch vorläufig zu interessieren, um sie dann unvermerkt zum Kern des Evangeliums weiterzuführen. Auch die Feinde des Paulus haben offenbar den Eindruck gehabt, daß er kein geschickter Redner sei. Allein was sie ihm übel deuteten, wurde für ihn selbst nach der Regel 2. Kor. 12, 10b ein mächtiges Hilfsmittel seines Wirkens, weil es ihn selbst und auch seine Hörer zwang, alles Aufmerken von seiner Person weg ganz auf das Wirken der göttlichen Kraft, welche im Evangelium den Hörern lebendig nahe trat, zu konzentrieren (vgl. 2. Kor. 10, 10; 11, 6; Gal. 4, 13f.; 1. Thess. 2, 2). Heißt das nun, daß der Apostel alles, was Beredsamkeit, psychologische Anknüpfung, gewinnende Form heißt, bewußt verschmäht und vermieden hat und seinen Hörern in derber, naturwüchsiger, verletzender Schroffheit gegenübertrat?

Man hat das behauptet; und in der Tat, der Schroffheit von 1. Kor. 1, 18 darf nichts abgebrochen werden. Aber wir sehen hier nur die eine Seite des gewaltigen Mannes. Wahre Größe zwingt auseinanderstrebende Gegensätze zusammen. Am rücksichtslosesten sind die Folgerungen aus unserer Stelle wohl von J. Müller gezogen[2], der dem Apostel eine „nackte", auf alle Mittel der Erläuterung und Überzeugung verzichtende, alles Eingehen auf etwaigen Wahrheitsbesitz der Hörer verschmähende, völlig formlose Darbietung des Evangeliums zuschreibt, als hätte er ganz wahllos, unbekümmert um die Beschaffenheit des Ackers seine Saat ausgestreut. Allein Müllers eigene Darstellung zeigt auch den Weg zur Korrektur (vgl. bes. S. 144ff.)[3].

---

[1]) 1. Kor. 2, 1, zur Textkritik vgl. die Kommentare. Der Sinn ist klar.

[2]) Persönliches Christentum der paulinischen Gemeinden, S. 122ff.

[3]) Die folgende Darlegung wird auch unterstützt durch Trautzsch, a. a. O., S. 24f.

Eine Eigenart des paulinischen Sprachgebrauches besteht darin, öfter das, was dem Gebiet des Natürlichen angehört, ohne Zusatz mit dem einfachen Namen zu bezeichnen, wenn es tatsächlich in seiner empirischen, d. h. von Gott abgewandten, sündlichen Beschaffenheit gemeint ist, ohne daß damit das Natürliche an sich verworfen werden soll, wozu der allen Dualismus ausschließende Gedanke des Schöpfers dem Apostel zu hoch steht[1]. Das ist auch für 1. Kor. 1, 18ff. zu beachten. Was der Apostel mit unerbittlicher Schärfe abweist, ist die natürliche Weisheit, wie sie ihm tatsächlich bei den Griechen entgegentrat, d. h. die auf sich selbst gestellte, von Gott abgewandte Denkweise, die seichte Oberflächlichkeit, welche an der Tiefe und dem Ernst der Wirklichkeit vorübergeht, der hohle Intellektualismus und Rationalismus, welcher mit den Dingen spielt und an alles den Maßstab des platten Verstandes anlegt, die gespreizte Rhetorik, welche mit geistreicher Anordnung der Gedanken und pointiertem Ausdruck prunkt, anstatt sich an die Sache zu halten[2]. Alles dies berührt sich mit dem, was 2. Kor. 1, 12 σοφία σαρκική genannt und durch die Gegensätze ἁγιότης und εἰλικρινία τοῦ θεοῦ genügend gekennzeichnet ist, wiewohl hier zunächst an den Wandel gedacht ist (vgl. auch 1. Kor. 3, 18 mit 6, 5). Demgegenüber gab es für Paulus kein Paktieren. Aber zugleich hat er „den nach Erkenntnis verlangenden Griechen gesagt, daß die göttliche Gnade seinem Erkennen den höchsten Inhalt gebe“[3] (σοφία 1. Kor. 1, 24. 30; 2, 6; Kol. 2, 3).

Ja, Paulus weiß auch von einer ursprünglichen Weisheitsbetätigung Gottes, welche menschliche Weisheit zu ihrem Korrelat haben sollte (1. Kor. 1, 21), selbst von gegenwärtiger Möglichkeit allgemeiner schöpfungsmäßiger Gotteserkenntnis (Röm. 1, 19ff.). Wo ihm ein Rest solcher Erkenntnis begegnete, hat er ohne Zweifel nicht versäumt, daran anzuknüpfen. So bestimmt er es ablehnt, das Evangelium auf ein rationales Fundament zu stellen, so gewiß hat er doch das Mittel der psychologischen Anknüpfung nicht verschmäht,

---

[1]) Vgl. z. B. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Kol. 3, 2, ἄνθρωποι 1. Kor. 3, 4, dazu den deutschen Gebrauch von „menschlich“. Irgendwie wird von hier aus auch der paulinische Gebrauch von σάρξ mit den zugehörigen Adjektiven zu erklären sein.

[2]) Die tieferen Geister im Heidentum haben dies alles selber gegeißelt. Vgl. Seneca, Ep. 108, 23. 111, 5; Plutarch, de prof. in virtute 7; Gell. XI, 8. Epiktet III, 6, 3, sowie die ergötzliche Schilderung eines vorlauten Stoikers, die Gell. I, 2 im Anschluß an einen Besuch bei Herodes Atticus bietet.

[3]) Schlatter, Theol. II, S. 255, überhaupt zu vergleichen.

sondern mit hingebendem Eifer gehandhabt. Ist es eine anerkannte Tatsache, daß Paulus in seinen Briefen, um den Lesern in allen geistlichen Dingen zu einem eigenen wohlbegründeten Urteil zu verhelfen, mit großer, gewiß nicht unbewußter psychologischer Feinheit verfährt[1], so ist, mag immerhin die Auseinandersetzung mit dem geistigen Erbe der Vergangenheit vorzugsweise einem späteren Stadium angehören[2], die Missionspredigt des Paulus gewiß in ihrer Art auch psychologisch orientiert gewesen. Der Mann, der in den Briefen wie in der Gemeindepredigt dem einen Evangelium in souveräner Beherrschung des Stoffes immer neue Seiten abzugewinnen wußte, kann in der Missionspredigt nicht unbeweglich und starr gewesen sein[3]. Daß er seine Unterweisung nach den Bedürfnissen der Hörer einrichtete, sagt er selbst, 1. Kor. 3, 1ff. Hat er doch auch für Apollos dieserhalb kein Wort des Tadels, wohl aber manches Wort freundlicher Anerkennung gefunden (1. Kor. 3, 5ff.). Es gilt hier der Grundsatz: Alles ist Euer, Ihr aber seid Christi (1. Kor. 3, 22f.). So sehr der Apostel es einerseits ablehnt, Menschen zu „überreden" (1. Kor. 2, 4; Gal. 1, 10), so bestimmt kann er doch auf der anderen Seite von seinem ἀνθρώπους πείθειν sprechen (2. Kor. 5, 11)[4].

Dem wird auch die Form der Missionspredigt entsprochen haben. So weit sie sich von gespreizter schulmäßiger Rhetorik fern hielt, unedel ist sie sicher nicht gewesen. Über den Wortschatz des Apostels hat Nägeli[5] mühevolle und sorgfältige Untersuchungen angestellt, die sich zwar nur auf die ersten fünf Buchstaben des paulinischen Wörterbuches erstrecken, aber doch hinreichend sind, um gewisse Schlüsse zu ziehen. Sie haben nicht nur weithin mit der alten Vorstellung aufgeräumt, als ob Paulus eine besondere „biblische Sprache" rede,

¹) „Ich nenne ihn ohne Scheu einen der größten Psychologen des Altertums", Wernle, Paulus als Heidenmissionar, S. 7. — Vgl. Röm. 7, 1.

²) Vgl. z. B. 1. Kor. 15.

³) Richtig Trautzsch S. 24: „Sollte der Paulus der mündlichen Verkündigung sich von dem der Briefe derart unterschieden haben?" σοφία λόγου würde Paulus für seine Briefe so gut wie für seine Missionspredigt bestritten haben.

⁴) Nach Gal. 5, 8 scheint Paulus auch eine πεισμονή, die von Gott ist, zu kennen. Mittelbar gehört auch die oft herangezogene Stelle 1. Kor. 9, 19—22 (Heinrici, Erstes Sendschreiben, S. 105; Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 59) hierher, obwohl sie sich zunächst auf die Lebensweise des Apostels bezieht (Munzinger S. 23f.)

⁵) Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905.

sondern haben auch darüber hinaus das bestimmte Resultat ergeben, daß der Apostel nicht die gelehrte literarische Schulsprache seiner Zeit, sondern die allgemein verständliche Sprache des täglichen Lebens, aber eine doch keineswegs unedle Sprache redet[1]. Hiernach ist die Höhenlage der Missionspredigt mit dem Ausdruck „gehobene Volkstümlichkeit" wohl richtig gekennzeichnet. Der Apostel schöpfte aus der Umgangssprache, aber an dem vulgären Griechisch der unteren Schichten gemessen[2], muß seine Predigt, so sehr sie jedermann verständlich war, doch einen nicht eben unvorteilhaften Eindruck gemacht haben.

Von dem Satzbau und dem Tonfall[3] der mündlichen Predigt geben uns ohne Zweifel manche Partien der Briefe einen guten Eindruck. Da die Briefe diktiert sind, ist anzunehmen, daß der Apostel etwa so, wie er in den Briefen sich ausspricht, auch im freien Fluß der Rede das Instrument der Sprache zu handhaben verstand. Er muß hiernach die rhetorischen Mittel, zu welchen das Grundelement der kunstlosen volkstümlichen Rede, der einfache Satz, Gelegenheit bot, die dialogische Redeweise, (vgl. Bultmann S. 64ff.) den Parallelismus der Glieder[4], die Antithese (2. Kor. 4, 8—11), die rhetorische Frage (1. Kor. 9, 1), den Ausruf (Bultmann S. 86f.), die Paromoiosis (1. Kor. 7, 32—34), die Antanaklasis (2. Kor. 9, 6), den Reim (Röm. 1, 29) usw. mit unreflektierter, eben deshalb aber nur um so größerer Meisterschaft auch in der mündlichen Rede benutzt haben, während das Hauptkennzeichen der Kunstrede, die rhythmische Satzklausel, fehlt. Für uns ist besonders wichtig, daß sich diese Beobachtungen gerade an solchen Stücken der Briefe

---

1) „Nicht die literarische Theorie, sondern das Leben hat dem Kleinasiaten die sprachlichen Elemente für seine Predigten ... zugeführt" (S. 28). „Paulus spricht nichts anderes als die lebendige Sprache seiner Zeit" (S. 42). Seine Schreibweise gehört „in den Bereich einer zwar unliterarischen, aber doch nicht eigentlich vulgären, sondern im Ausdruck gewandten Umgangssprache, die sich auch in den abstrakten Lebensgebieten zu bewegen weiß" (S. 13).

2) Zahllose Beispiele in den Papyri, z. B. bei Deißmann, Licht vom Osten.

3) Zum Folgenden besonders Norden, Die antike Kunstprosa II, 492ff.; J. Weiß, Beiträge zur paulinischen Rhetorik; Bultmann a. a. O. Möglich, daß uns auch die schallanalytische Untersuchung (Sievers-Schanze) in der Erkenntnis der mündlichen Predigt des Apostels noch weiter führt.

4) Auf ihn konnte der Apostel sowohl von hebräischen wie griechischen Vorbildern aus geführt werden, Beispiele für das erstere: 1. Kor. 4, 5. 15, 50, für das letztere: 2. Kor. 6, 4ff. 11, 16ff.

machen lassen, welche mit hoher Wahrscheinlichkeit als Nachklänge der Missionspredigt angesprochen werden dürfen[1]. Am stärksten trug vermutlich die propädeutische Missionspredigt, von der später die Rede sein wird, einen rhetorischen Charakter, weil Paulus sich hier mit dem geistigen Besitz der Hörer auseinanderzusetzen hatte. Man achte auf den symmetrisch aufgebauten Lasterkatalog Röm. 1, 29—31 oder auf die ungemein andringenden parallelen Fragen Röm. 2, 21 f. Das sind geradezu Proben der Heiden- und Judenpredigt. Aber auch die thetische Verkündigung des Evangeliums konnte sich etwa in parallelen Sätzen mit kettenartiger Aufnahme bestimmter Leitmotive vollziehen (Phil. 2, 5—10, dazu die Analyse bei J. Weiß S. 190 f.).

Wie jeder Redner mag der Apostel auch Bilder und Gleichnisse gebraucht haben. Er entnahm den Stoff dazu dem täglichen Leben, also dem Anschauungskreise seiner Hörer. Die Natur fehlte nicht, aber als echter Großstadtmissionar berücksichtigte Paulus in viel weiterem Umfange als z. B. Jesus die städtische Kultur, wie sie sich im Rechtsleben, Handwerk und Kunst, Sport und Kriegswesen[2] äußert. Die Verwertung des Bildes vom Wettkampf in einem Briefe an die Gemeinde der Stadt der isthmischen Spiele (1. Kor. 9, 24—27) beweist, daß der Apostel auch in bildlicher Rede die Fühlung mit seinen Hörern suchte und fand[3]. Das Bildermaterial der Missionspredigt war aber wesentlich einfacher als das der Briefe. Ausgeführte Vergleiche, wie 1. Kor. 12, 12 ff., gehören vorwiegend lehrhaften oder ethischen Zusammenhängen an. Sie würden den Rahmen der Missionspredigt gesprengt, die Aufmerksamkeit zerstreut haben, anstatt sie zu konzentrieren auf das eine, was Paulus wissen wollte (1. Kor. 2, 2). Doch muß in diesem Zusammenhang noch darauf hingewiesen werden, daß manche grundlegende Ausdrücke der Missionspredigt, ohne im eigentlichen Sinn des Wortes bildlich zu sein, für Paulus und seine Zuhörer noch eine ursprüngliche, plastische

[1]) Dagegen weniger an den lehrhaften Ausführungen der Briefe. Bultmann hat daraus wohl mit Recht geschlossen, daß das lehrhafte Gedankengefüge der mündlichen Verkündigung des Apostels fremd war.

[2]) Eine Aufzählung der in den Briefen vorkommenden Bilder erübrigt sich, da Bultmann S. 88 ff. ein so eingehendes Verzeichnis gegeben hat, wie es hier doch nicht gegeben werden könnte.

[3]) Auffallenderweise scheint die eigentliche Parabel bei Paulus völlig zu fehlen, obwohl sie ihm als Juden scheinbar nahe liegen mußte.

Kraft besaßen, welche sie später verloren haben[1]. Wenn Paulus vom „Herrn“ sprach, schwangen ohne Zweifel sehr reale Vorstellungen mit. In den Wörtern „rechtfertigen, Rechtfertigung“ hörte Paulus den Jubel des Freigesprochenen (vgl. Röm. 8, 1 οὐδὲν κατάκριμα; 8, 33 τίς ἐγκαλέσει; 1. Kor. 1, 8; Kol. 1, 22 ἀνεγκλήτους). Die „Versöhnung“ ist ihm Hinwegräumung wirklicher „Feindschaft“ (Röm. 5, 10; Kol. 1, 21 ἐχθροί), die zum vollen „Frieden“ führt (Röm. 5, 1). Die „Vergebung“ ist realer Schulderlaß, und wir dürfen uns die Empfindungen der Hörer getrost durch die Schuldhandschriften der Papyri näher bringen. Die „Erlösung“ ist so massiv gedacht, daß aus ihr die buchstäbliche Freiheit des Sklaven abgeleitet werden kann (1. Kor. 7, 22). Möglich ist sogar, daß die Erinnerung an sakrale Sklavenbefreiung für manchen Hörer mitsprach[2]. Für die „Sohnesannahme“ in Christo ergeben die Inschriften mit ihrer häufigen Erwähnung von Adoptionen einen höchst lebendigen Hintergrund. Das himmlische „Erbe“ trat, so oft es mit diesem Namen genannt wurde, jedem Hörer sehr konkret vor die Seele. Die öfter zu beobachtende Häufung verschiedener Bilder, z. B. Gal. 4, 5; Eph. 1, 7 u. ö., widerspricht dieser Auffassung nicht, sie war gewiß vom Standpunkt des Volkspredigers aus beurteilt recht wirkungsvoll.

Ein häufig angewandtes Kunstmittel der kynischen Diatribe ist neben dem Vergleich das Zitat. Hat auch Paulus es verwandt? In seine Predigten an Juden oder Proselyten flocht er gewiß nicht selten Sprüche aus dem Alten Testament ein. In seinen Briefen häufen sich solche Zitate überall da, wo er sich mit judaistischen Gedanken auseinandersetzt[3]. Vor Heiden, denen das Alte Testament erst Autorität werden sollte, ging er damit vermutlich sparsamer um[4].

---

[1]) Vgl. zum folgenden bes. Deißmann, Paulus, S. 97 ff. — Man denke daran, wie real Luther ohne Zweifel manche aus dem mittelalterlichen Leben stammenden Bilder noch empfunden hat, z. B. das von der „festen Burg“. Wie nahe dem antiken Menschen diese reliefartige Redeweise lag, zeigt uns auch die Sprache der Mysterien. Die Mysten bezeichnen sich gerne als στρατιῶται, δοῦλοι, κάτοχοι, δέσμιοι θεοῦ oder θεᾶς. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 66 ff.

[2]) Vgl. die Freilassungsurkunden in Delphi bei Deißmann, Licht vom Osten, S. 240 ff.

[3]) Besonders in Galater- und Römerbrief.

[4]) Es ist immerhin beachtenswert, daß die Thessalonicherbriefe sowie Röm. 1, 18—32 außer einigen ohne weiteres verständlichen Anklängen keine alttestamentlichen Zitate enthalten, sowie daß Paulus in dem letztgenannten

Zitate aus griechischen Autoren sind, mindestens für die Missionspredigt, von Müller mit großer Bestimmtheit bestritten worden [1]. Fest steht jedenfalls, daß ein Paulus niemals mit literarischer Gelehrsamkeit zu prunken gesucht hätte, selbst wenn er sie gehabt hätte. Allein der Mann, der 1. Kor. 15, 33 in sehr ernstem Zusammenhange ein Wort des in der Diatribe häufig zitierten Menander anführt [2], kann sehr wohl im Interesse der Sache auch in die grundlegende Verkündigung des Evangeliums einmal ein Wort eines griechischen Autors eingeflochten haben, das ihm auf irgend einem Wege zugeflossen sein mochte [3].

Immer wieder drängt sich der Vergleich der paulinischen Verkündigung mit der kynisch-stoischen Diatribe auf. Besteht zwischen beiden eine weitgehende formale Übereinstimmung oder überwiegen die Unterschiede? Diese Frage ist auf Grund der von Heinrici und Blaß gegebenen Andeutungen von J. Weiß [4] und neuerdings besonders eingehend von Bultmann [5] untersucht worden. Dabei hat sich eine gewisse Ähnlichkeit herausgestellt, welche die genannten Forscher auf Abhängigkeit des Paulus von der Diatribe zurückführen möchten, ohne freilich die Eigenart der paulinischen Redeweise zu verkennen. Bultmann sagt zusammenfassend (S. 108): „Der Mantel des griechischen Redners hängt zwar um die Schultern des Paulus, aber Paulus hat keinen Sinn für kunstgerechten Faltenwurf, und die Linien der fremden Gestalt schauen überall durch." Wahrscheinlich ist damit der Einfluß der Diatribe auf Paulus eher überschätzt als unterschätzt [6]. Zwar fühlt sich der Kenner der Diatribe bei der

---

Abschnitt statt an die biblische Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte an die allgemeine Gotteserkenntnis und das Gewissen anknüpft.

1) S. 134.

2) Heinrici, Literarischer Charakter der neutestamentlichen Schriften, S. 68, hat bei 1. Kor. 5, 6 und Gal. 5, 9 an einen verstümmelten gnomischen Senar denken wollen. Auf das Metrum macht auch Schanze, Der Galaterbrief schallanalytisch untersucht, S. 10 aufmerksam.

3) Ähnlich Bultmann S. 95 [1].

4) Beiträge zur paulinischen Rhetorik.

5) In der öfter angeführten Schrift.

6) Die These von J. Weiß, daß die rhetorischen Feinheiten der paulinischen Briefe nicht nur auf angeborenem Talent, sondern auch auf Schulung (z. B. S. 207 u. 210) und sorgfältiger Feilarbeit (S. 205) beruhten, ist schon von Bultmann wesentlich eingeschränkt worden (S. 78). An des letzteren

Lektüre der paulinischen Briefe öfter an die erstere erinnert. Aber die Übereinstimmungen werden sich vor allem daraus erklären, daß beide demselben Zeitalter entstammen, dieselbe volkstümliche Sprache reden. Daß Paulus kynische Wanderredner in seiner Jugend und auch später gelegentlich gehört hat, und daß ihm von da aus, ihm selber vielleicht nur halb bewußt, gewisse Anregungen zugeflossen sind, ist allerdings schon wegen der Häufigkeit des Auftretens jener Männer wahrscheinlich. Als ihren Schüler aber hat er sich nicht gefühlt. Der erschütternde Ernst und die glühende Inbrunst der paulinischen Predigt hob sich vermutlich von dem kühlen und oft auf die Lachlust der Zuhörer spekulierenden Räsonnement der Diatribe sehr deutlich ab [1]. Obwohl die letztere selber von der schulmäßigen Rhetorik und Sophistik sich fernhielt, könnte 1. Kor. 1, 18 ff. zum Teil auch mit auf sie gemünzt sein. Einen bedeutsamen Einschlag zur sprachlichen Bildung des Apostels hat dagegen das Alte Testament geliefert. Wer an der Sprache der Propheten und Psalmen sich schulte, war in keiner schlechten Schule. Im übrigen hat Paulus, den Kynikern gleich aus der lebendigen Volkssprache schöpfend, mit dichterischem Genie und einem feinen Gefühl für Rhythmus und Wohllaut der Sprache begabt, sich einen eigenen Stil und in ihm Gebilde geschaffen, die heute noch jedes empfängliche Gemüt zur Bewunderung zwingen [2].

Wir fassen zusammen. Paulus hat in stolzer Demut alle Mittel der Rhetorik verschmäht und doch zugleich das Schwert des Geistes gewaltig geschwungen [3]. Die Zuhörer müssen zuletzt doch von der Gewalt seines Wortes hingerissen worden sein. Schon rein menschlich angesehen gehen ja die tiefsten Wirkungen nicht von geschickter Wortkunst aus, sondern von jenem völligen Hingegebensein an die Aufgabe, welches häufig zunächst im Gewande schüchterner Zurückhaltung auftritt, dann aber gewaltige Kräfte zu entbinden vermag. Bei Paulus ist dieser natürliche Gegensatz gleichsam in die höhere

---

Aufstellungen hat Bonhöffer (Epiktet und das Neue Testament, S. 179 f.) eine trotz alles Wohlwollens im ganzen ablehnende Kritik geübt.

1) Damit soll nicht geleugnet werden, daß rein ästhetisch angesehen die Diatribe vor der paulinischen Predigt auch gewisse Reize voraus haben mag, z. B. die stimmungsvolle Ausführung der Bilder.

2) Vgl. die feinsinnigen, z. T. allerdings überfeinen Analysen vieler Briefstellen bei J. Weiß, bes. von Röm. 8, 31—39 und 1. Kor. 13 (S. 195 ff.).

3) „So hat allerdings Paulus Beredsamkeit besessen, aber es war nicht die Beredsamkeit der schönen Form, sondern der Persönlichkeit" (Haupt).

Tonart des Christlichen übertragen. So schwach seine Verkündigung in sich selber ist (1. Kor. 2, 1 ff.), so sehr geschieht sie doch auch, sofern Gott hinter ihr steht, in Kraft und heiligem Geist und großer Plerophorie (1. Theff. 1, 5). Beides bedeutet so wenig einen Widerspruch, daß es vielmehr recht eigentlich zusammengehört. Trat das erste Moment vermutlich beim Beginn seines Auftretens oder beim Anbau eines neuen Feldes besonders hervor, wie z. B. in Korinth, so drang während seiner Wirksamkeit das zweite mehr und mehr durch.

Die Wucht der Predigt erklärt sich, abgesehen von dem Inhalt, soweit sie psychologisch überhaupt zu erklären ist, aus dem völligen Zusammenfallen von Sache und Person. Die Predigt ist Gehorsamstat und doch völlig eigene Tat. Der Prediger ist der Sklave, der nur gehorcht, der Kriegsgefangene, der von dem Sieger im Triumph dahin geführt wird; aber er dankt Gott dafür, daß er das ist (2. Kor. 2, 14). Die Verkündigung ist Sache seines Herrn, aber zugleich so sehr seine eigene Angelegenheit, daß er sie unbefangen als „sein Evangelium" bezeichnet (Röm. 2, 16; 16, 25; 2. Kor. 4, 3; 1. Theff. 1, 5; 2. Theff. 2, 14), ohne damit irgend einen Sondercharakter seiner Predigt andeuten zu wollen. Objektivität und Subjektivität des Zeugnisses klaffen nicht auseinander, sind vielmehr völlig eins.

Der Prediger setzt seine ganze Person restlos ein und offenbart eben darin die Kraft Christi, die in ihm wohnt. Mit gewaltiger Energie durchstürmt er die Lande (Röm. 1, 13 ff.; 15, 23 f.; 1. Kor. 15, 10). Er verzichtet selbst auf die Rechte, die ihm als Boten des Herrn zustünden, und arbeitet lieber bei Tag und Nacht, als daß er seinen Hörern zur Last fällt (1. Kor. 9; 1. Theff. 2, 6 f. 9 f.), um nur jeden Schein selbstsüchtiger Motive zu vermeiden[1] (2. Kor. 2, 17) und sein Amt vor Mißkredit zu bewahren (2. Kor. 6, 3). Er meint es eben völlig aufrichtig mit der Sache des Herrn und mit seinen

[1]) Auch der Einfluß der edleren unter den Kynikern erklärt sich nicht am wenigsten aus dem Zeugnis ihres ärmlichen Lebens (Vgl. z. B. den Eindruck, welchen die zufriedene Dürftigkeit des Demetrius auf Seneca machte, Friedländer IV, S. 349). Die Übereinstimmung darf aber nicht überschätzt werden. Die Dürftigkeit ist für den Kyniker als Rückkehr zur Natur und als Beweis der Autarkie selbst sittliches Ideal, für Paulus ist es die Arbeit als Mittel zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe, die für ihn in erster Linie in der völlig uneigennützigen Ausübung seines apostolischen Berufes liegt.

Hörern (2. Kor. 1, 12; 5, 12 ff.). Schwerstes Ungemach nimmt er in seinem Amtsleben auf sich, überwindet aber in dem allen weit (1. Thess. 2, 2; 1. Kor. 4, 11 ff.; 2. Kor. 1, 8; 6, 4 ff.; 7, 5; 11, 23 ff.; Röm. 8, 35 ff.). Alles würde er für die hingeben, die unter den Schall seines Wortes kommen, möchte selbst das eigene Leben in ihrem Dienst verzehren (1. Thess. 2, 8; 2. Kor. 12, 15). Natürlich blieb dies auch den Zuhörern nicht verborgen. So kann er nun auch mit einem erschütternden Ernst, der von dem derben Humor des Kynikers durch Welten getrennt ist, und zugleich mit einer Liebe, welche heißeste Glut und mildes Leuchten, stürmisches Andringen und mütterliche Zartheit vereinigt (Röm. 5, 5; 1. Thess. 2, 7. 17 ff.; 1. Kor. 4, 14 f.; 2. Kor. 6, 11 ff.; 7, 2 ff.; Gal. 4, 12), seine Botschaft ausrichten (2. Kor. 5, 14 ff.). Durch das Evangelium zeugt er seine geistlichen Söhne und Töchter (1. Kor. 4, 15), er gebiert sie mit Schmerzen (Gal. 4, 19), freut sich dann aber auch an ihnen als ein rechter Vater, ja er findet in ihnen seinen Ruhm für den Tag Jesu Christi (1. Thess. 2, 19; 2. Kor. 1, 14; Phil. 2, 16)[1]. Wenn er also die durch die Predigt Gewonnenen seine Kinder nennt, so hat dies bei ihm die allertiefste sachliche und persönliche Bedeutung[2].

Paulus hat selbst ein starkes Gefühl dafür gehabt, daß seine Aufgabe weltgeschichtlicher Art war, wiewohl er dies Wort anders verstand als wir heutigen. Er sollte das Evangelium von dem national beschränkten Boden des Judentums auf den Boden der Menschheit verpflanzen. Vom Mutterleibe an ist er dazu erwählt und dann in seiner Bekehrung den alttestamentlichen Gottesmännern gleich berufen (Gal. 1, 15 u. 16). Das Evangelium der Vorhaut, d. h. geradezu ihr Heil[3] ist in seine Hände gelegt (Gal. 2, 7 ff.; Eph. 3, 6) — eine große Begnadigung (1. Kor. 3, 10), aber auch eine tiefernste Pflicht (1. Kor. 9, 16 f.). Den Griechen und Barbaren, den Weisen und Unweisen ist er Schuldner (Röm. 1, 14). Und doch ist, was ihn „dringt", nur der innerliche Zwang der unendlichen Liebe Christi (2. Kor. 5, 14).

---

1) Zum vorigen ist zu vergleichen der schöne Aufsatz von Haupt über die Charakterindividualität des Paulus, Beweis des Glaubens 1880, 337—348, 393—405.

2) Eine weit tiefere, als der entsprechende Brauch der Mysterienpriester.

3) Vgl. Schniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, S. 101—103.

Schon dem räumlichen Umfang nach war die Aufgabe riesengroß. Die stolz bescheidenen Worte Röm. 15, 17 ff. und 1. Kor. 15, 10 geben einen Eindruck davon. Noch bedeutsamer aber war ihr Inhalt. Indem das Evangelium den Schritt aus der Synagoge in die Welt tat, trat es in völlig neue Beziehungen ein. Zwar war die Sachlage dazu einzigartig günstig. Die Eigenart der geschichtlichen Konstellation lag ja darin, daß Orient und Okzident, Semitentum und Hellenentum sich mischten wie zwei Flüsse, die ihr Wasser vereinigen. Aber für das Evangelium bedeutete doch der Übergang aus dem wesentlich rein semitischen, genauer jüdischen Kreis, in dem es bisher seine Heimat gefunden hatte, in die gärende Masse der synkretistischen Religionen etwas Ungeheures. Nicht allein, aber wesentlich knüpft sich dieser weltgeschichtliche Vorgang an den Namen des Paulus. Die eigenartige Mischung des jüdisch-hebräischen Elements mit dem hellenistischen in seiner Person machte ihn zum Vermittler hervorragend geeignet. Er war auch in diesem Sinne ein „auserwähltes Rüstzeug" seines Herrn.

So steht Paulus unter den „Missionaren" seines Zeitalters da, einer von vielen zunächst und doch eine einzigartige Erscheinung, einzigartig in Eifer und Liebe, einzigartig in der gesamten Färbung seines Wesens und Auftretens, ein Jude, der die nationalen Schranken des Judentums einriß, Bringer einer neuen Religion, aber nicht in erster Linie einer neuen Kultordnung, ein Mann des schlichten Wortes, doch ohne den Mantel des Philosophen. In keine der bekannten Kategorien war er einzureihen. Dem entsprach auch die Einzigartigkeit seiner Botschaft.

Zweites Kapitel.

Der Inhalt der Verkündigung und seine Vermittlung an die Hörer.

Erster Abschnitt.

Der Befund nach den Briefen.

Erster Teil.

Grundcharakter und Grundgefüge der Verkündigung.

Wir beginnen unsere Darstellung des Inhalts der Verkündigung mit einer Übersicht über einige wichtige Begriffe der paulinischen Missionsterminologie. Diese Übersicht verfolgt einen doppelten Zweck. Einmal den der schlichten Orientierung. Schon der Vollständigkeit halber dürfen ja Bezeichnungen wie *ἀκοή*, *κήρυγμα*, *ἀπόστολος*, λόγος τοῦ θεοῦ, εὐαγγέλιον nicht unerörtert bleiben. Unsere Übersicht möchte aber auch aus den Bezeichnungen, welche Paulus selbst seiner Verkündigung gibt, den allgemeinen Charakter der letzteren abzulesen versuchen und damit für die weiteren Ausführungen einen gesicherten Ausgangspunkt schaffen.

Der farbloseste Ausdruck, mit dem Paulus seine Missionspredigt bezeichnet, lautet *ἀκοή*. Dies Wort bezeichnet sonst zunächst aktivisch das Gehör und das Hören (Plato, Theaet. 185, C: οὔτε ὄψις, οὔτε *ἀκοή*), dann passivisch das Gehörte, das Kundgewordene, die Kunde (Plato, Phaedr. 243 D: ἐπιποθῶ ποτίμῳ λόγῳ οἷον ἁλμυρὰν *ἀκοὴν* ἀποκλύσασθαι). Auch die LXX brauchen das Wort meist ohne religiöse Bedeutung in diesem doppelten Sinne (*ἀκοῇ ἀκούσετε* als Übersetzung von שָׁמוֹעַ שָׁמַע z. B. Ex. 15, 26, oder *ἀκοή* = שְׁמוּעָה 1. Sam. 2, 24 *ἡ ἀκοή, ἣν ἀκούω*), an einigen wenigen Stellen jedoch auch für prophetische Offenbarung, und zwar sowohl im Sinne der Botschaft, die der Prophet von Gott empfängt (Obadj. 1, 1; Jer. 29, 14 *ἀκοὴν* (שְׁמוּעָה) *ἤκουσα παρὰ κυρίου*), wie im Sinne der Ver-

kündigung, die er als Gottes Bote weitergibt (Jes. 52, 7: εὐαγγελίζεσθαι ἀκοὴν εἰρήνης, vielleicht auch Jes. 53, 1: τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;). Dieser Gebrauch erklärt sich am leichtesten, wenn man mit v. Dobschütz (zu 1. Thess. 2, 13) dabei an das hip'hil von שׁמע = „jemanden etwas hören lassen" denken darf, welches gern von solennen Ankündigungen gebraucht wird (1. Kön. 15, 22; Jer. 50, 29; 51, 27; Jes. 44, 8; 45, 21; 48, 5. 6). Dann würde ἀκοή soviel wie „Kundgebung" bedeuten. Und zwar kann der Inhalt der Kundgebung sowohl indikativischer (Jes. 52, 7; 53, 1) wie auch imperativischer (Obadj. 1, 1; Jer. 49, 14) Art sein. An diese religiös-prophetische Bedeutung des Wortes bei den LXX knüpft der Sprachgebrauch des Paulus, soweit er den Ausdruck nicht einfach in profanem Sinne gebraucht (1. Kor. 12, 17; vgl. 2. Tim. 4, 3 f.), an. Dies wird Röm. 10, 16 f. deutlich (10, 16 Zitat von Jes. 53, 1; 10, 17 ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς). ἀκοή ist hier auch V. 17 nicht mit „Hören" [1], sondern mit „Kunde, Kundgebung, Predigt" zu übersetzen [2]. Ähnlich Gal. 3, 2. 5, wo ἀκοὴ πίστεως weder das „Gehör oder Hören des Glaubens (der Glaubensbotschaft)" [3] noch gar „Glauben an eine Kunde" [4], sondern „Glaubenspredigt" [5] heißt. Daß Paulus das Wort in diesem beinahe technischen Sinne gebraucht, wird am deutlichsten bewiesen durch 1. Thess. 2, 13 (παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ) [6]. Der Terminus hat auch für Paulus solennen Klang. Überall steht der Gedanke an göttliche

---

[1]) So nach Rückert, de Wette, Tholuck, Chr. Hoffmann, Zimmer neuerdings wieder Zahn, Galaterbr., S. 140 Anm., Römerbr., S. 488 dagegen „die gehörte Kunde".

[2]) B. Weiß, Lipsius, Lietzmann, Kühl.

[3]) Holsten, Lipsius, Zahn, Lietzmann. – [4]) Hofmann.

[5]) Sieffert u. a. Doch ist es schwerlich richtig, wenn man bei dieser Erklärung den Genetiv gewöhnlich als gen. obj. faßt, wodurch man immer wieder in Gefahr kommt, unter πίστις die Glaubenslehre (Calvin u. a.) oder den objektivierten subjektiven Glauben (Sieffert) zu verstehen. Besser faßt man den Genetiv analog dem von ἔργα νόμου als eine Art gen. qual.; so entsteht ein doppelter Gegensatz, einmal der zwischen Werken, die man tut, und einer Kunde, die man empfängt, sodann der zwischen Werken gesetzlicher Art und einer Verkündigung, die am Glauben ihr Charakteristikum hat. Vgl. τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως Röm. 10, 8 Die πίστις kommt in beiden Fällen als Prinzip, als lebendige Heilsordnung in Betracht (Schniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, S. 49).

[6]) Eine ähnliche Verbindung im N. T. sonst nur noch Heb. 4, 2.

Offenbarung dahinter. Es ist daher untunlich, ἀκοή durch matte Umschreibungen wiederzugeben[1]. In dem Worte liegt vielmehr etwas **Prophetisches**. ἀκοή ist eine göttliche Kundgebung an die Hörer.

In der allgemeinen religiösen und philosophischen Literatur scheint ἀκοή als t.t. nicht vorzukommen. Dies hängt vermutlich mit der semitischen Färbung des Begriffs zusammen. Eine Übertragung desselben aus dem Semitischen ins Hellenistische stellt die weit häufigere Bezeichnung κήρυγμα mit dem zugehörigen Verbum κηρύσσειν dar. Das letztere schließt in der Profangräzität überall die Vorstellung „einer autoritativen, feierlichen und öffentlichen Verkündigung, die Nachachtung fordert"[2], in sich (Dem., pro cor. 18, 170 [285]). Die LXX brauchen es = קָרָא oder הֶעֱבִיר קוֹל zur Bezeichnung königlicher Botschaften (Gen. 41, 43; 2. Chron. 36, 22 usw.), aber auch von der prophetischen Verkündigung (Joel 2, 1; Jon. 1, 2; 3, 2; Jes. 61, 1) und zwar ohne Unterschied von der Gerichts- wie Gnadenansage. T. t. für die Synagogenpredigt, welche wesentlich Auslegung war, ist das Wort bezeichnenderweise nicht geworden[3]. Paulus gebraucht es an zwei Stellen in scheinbar abgeschliffener Bedeutung für jüdische oder judenchristliche Lehrtätigkeit (Röm. 2, 21: κηρύσσων μὴ κλέπτειν, Gal. 5, 11: περιτομὴν κηρύσσειν). Aber im ersteren Fall hat das absichtsvoll gewählte starke Wort einen ironischen Klang, im zweiten steht der genuin christliche Gebrauch dahinter.

Mindestens mußte griechischen Hörern der hohe Klang des Wortes ins Ohr fallen. Die Würdestellung des homerischen κῆρυξ war den Griechen des hellenistischen Zeitalters noch geläufig. Auch hatte der κῆρυξ im griechischen Vereinswesen immer noch eine ehrenvolle Aufgabe; er hatte, wenigstens an manchen Orten, die beschlossenen Ehren

---

[1]) **Zahn**, Galaterbr., S. 140: Da man nur das zu hören bekommt, was von anderen gesagt wird, so kann ἡ ἀκοή tatsächlich dasselbe sein wie τὸ κήρυγμα, aber vom Standpunkt nicht des Redenden, sondern des Hörenden betrachtet. Selbst v. **Dobschütz**: Das, was von uns her gehört wurde.

[2]) **Cremer** s. v. S. 599.

[3]) Das aramäische Wort für die Synagogenpredigt ist דְּרָשָׁה (**Schürer**, Gesch. d. jüd. Volkes II[4], S. 535). Philo braucht den Ausdruck ἐξηγεῖσθαι. Fragm. apud Euseb. Praep. evang. VIII, 7, 12–13 ed Gaisf. (Mang. II, 630) aus dem ersten Buch der Hypothetika.

zu verkünden[1]. Längst war das Wort auch im übertragenen Sinne üblich (Plato, Politic. 271, B: τούτων γὰρ οὗτοι [οἱ πρόγονοι] κήρυκες ἐγένονθ' ἡμῖν τῶν λόγων, οἳ νῦν ὑπὸ πολλῶν ... ἀπιστοῦνται). Aber die plastische Kraft der Vorstellung wird überall empfunden, wie besonders der dichterische Gebrauch von κηρύσσειν beweist (Eurip. Hec. 147: κήρυσσε θεοὺς τοὺς τ' οὐρανίδας τοὺς θ' ὑπὸ γαῖαν). Die letztere Stelle zeigt, daß das Wort auch in religiösen Zusammenhängen auftaucht. Auch bei Epiktet hat es einen geradezu religiösen Klang, wenn er III, 22, 69 den Kyniker als den ἄγγελος κατάσκοπος καὶ κήρυξ τῶν θεῶν bezeichnet. Den völlig unabgeschliffenen Sinn von κήρυξ beweisen hier die Synonyma. Noch bezeichnender und dem christlichen Sinn des Terminus näherstehend ist der Gebrauch in den hermetischen Schriften (Poimand. 1, 27: ἦργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος· Ὦ λαοί κτλ). Nach alledem ist wohl nicht zu bezweifeln, daß bei den Wörtern κήρυγμα oder κηρύσσειν allerlei Beziehungen mitschwangen, welche ihnen einen solennen Klang sicherten. Paulus war Hellenist genug, um das zu empfinden[2].

Der Apostel gebraucht κηρύσσειν (Röm. 10, 8. 14. 15; 1. Kor. 1, 23; 9, 27; 15, 11. 12; 2. Kor. 1, 19; 4, 5; 11, 4; Gal. 2, 2; Phil. 1, 15; Kol. 1, 23; 1. Thess. 2, 9) und κήρυγμα (Röm. 16, 25; 1. Kor. 1, 21; 2, 4; 15, 14), abgesehen von den obengenannten Stellen Röm. 2, 21, Gal. 5, 11, immer von der christlichen Verkündigung, und zwar in einem so prägnanten Sinne, daß beide Wörter ohne weiteren Zusatz die christliche Predigt bezeichnen können (κηρύσσειν 1. Kor. 9, 27, κήρυγμα 1. Kor. 1, 21). Unterzieht man die genannten Stellen einer genaueren Prüfung, so zeigt sich ferner, daß sie alle in erster Linie die Missionspredigt im Auge haben[3]. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß gelegentlich auch das Zeugnis vor

---

[1]) Vgl. C. I. G. II, 2525 b, 31 Rhodos, I. G. XII, 1, 890, 15 Netteia; Lebas, Voyage archéologique en Grèce etc. II, explications, sect. VI p. 203 f. no. 341 a[3] (Tegea) und dazu Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens, S. 395.

[2]) Ob man im Sinne des Paulus eine direkte Verbindungslinie zwischen den Begriffen κήρυγμα und βασιλεία τοῦ θεοῦ ziehen darf (Cremer s. v.), erscheint uns fraglich, zumal Paulus den letzteren Begriff nur selten gebraucht.

[3]) Besonders bezeichnend ist der Aorist ἐκηρύξαμεν 2. Kor. 11, 4. Vgl. auch v. Dobschütz, Texte und Untersuchungen XI, 1, 16: κήρυγμα die grundlegende Predigt im Unterschied von der vertieften Belehrung der Bekehrten.

einer Versammlung von Christen von Paulus als ein κηρύσσειν bezeichnet werden könnte[1], obwohl sich dieser Sprachgebrauch in den Briefen nicht nachweisen läßt; aber auch dann würde dasselbe als wirksame Fortsetzung der grundlegenden Verkündigung in Betracht gezogen sein. Wir dürfen also mit hoher Wahrscheinlichkeit alles, was Paulus von seinem κήρυγμα oder κηρύσσειν sagt, für die Missionspredigt in Anspruch nehmen. Auch der zweite Terminus für die Missionspredigt, der uns bei Paulus begegnet, hat solennen Klang. Die apostolische Verkündigung ist eine Heroldsbotschaft, eine Kundmachung, die unter göttlicher Autorität „feierlich und öffentlich geschieht und Nachachtung fordert".

Die plastische Kraft der Bezeichnungen κήρυγμα und κηρύσσειν tritt besonders auch hervor, wenn man einige verwandte Begriffe zur Vergleichung mit heranzieht. J. Müller scheint mit Recht zu behaupten[2], daß von der Missionspredigt und ihrer Annahme bei Paulus niemals die Ausdrücke διδάσκειν und μανθάνειν gebraucht werden. διδαχή sei vielmehr die praktische Belehrung, die den Gläubigen zuteil werde (Röm. 6, 17; 16, 17), eine Funktion im religiösen Gemeinschaftsleben (1. Kor. 14, 6. 26). 2. Thess. 2, 15, Kol. 1, 7 fassen mindestens die spätere Belehrung mit der Missionspredigt zusammen. Dagegen braucht Paulus von der Missionspredigt öfter den mit κηρύσσειν verwandten Ausdruck καταγγέλλειν (1. Kor. 2, 1; 9, 14; Phil. 1, 17 f.). Das bezeichnende Wort für das Empfangen und die Annahme der Predigt ist παραλαμβάνειν (1. Kor. 15, 1; Gal. 1, 9; 1. Thess. 2, 13) oder δέχεσθαι (1. Thess. 1, 6; 2, 13; 2. Kor. 11, 4).

Vielleicht ist es nur Zufall, daß das Nomen κήρυξ als Bezeichnung des Missionars in den paulinischen Briefen (ausgenommen Past.) fehlt. Der gängige Terminus lautet statt dessen ἀπόστολος[3]. Dieses letztere Wort kommt in der Profangräzität, wiewohl selten, als Synonym zu κήρυξ vor (Herod. I, 21: ἔπεμπε κήρυκα εἰς Μίλητον . . . . . ὁ μὲν δὴ ἀπόστολος ἐς τὴν Μίλητον ἦν). Das gewöhnliche Wort ist hier das pluralische πρέσβεις, mit dem Unterschiede, daß das letztere nach Suidas einen mehr friedlichen, κήρυξ einen

[1]) Vgl. den später zu besprechenden erweiterten Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι Röm. 1, 15. – [2]) S. 67.

[3]) Vgl. zum Folgenden Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament, Halle 1895/96, besonders S. 63 ff., 106 ff.

kriegerischen Klang hat, obwohl beide z. B. bei Demosthenes auch verbunden erscheinen. ἀπόστολος muß zur Zeit des Paulus in der Bedeutung: „der Abgesandte, der Bote“ der Umgangssprache angehört haben (Phil. 2, 25; 2. Kor. 8, 23). In der jüdischen Diaspora hießen Apostel die Boten, welche die Rundschreiben der jerusalemischen Zentralbehörde überbrachten (Scholion adscriptum Epistolae S. Pauli ad Romanos apud Oecumenium: Ἀποστόλους δὲ εἰς ἔτι καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους, vgl. auch Euseb, zitiert von Otto, Corpus Apol. Justin, Dialogus, Register s. v.). In diesem Sinne mag auch Paulus schon in seiner vorchristlichen Zeit den Titel eines Apostels geführt haben (vgl. Act. 9, 2). Durch den Tag von Damaskus wurde er dann ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ (2. Kor. 1, 1; Eph. 1, 1; Kol. 1, 1), κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγ. θ. (Röm. 1, 1). In seinen Briefen läßt sich der Übergang zum christlich-technischen Gebrauch des Titels beobachten. An der Mehrzahl der Stellen (Röm. 11, 13; 16, 7; 1. Kor. 4, 9; 9, 1 f. 5; 12, 28 f.; 15, 7. 9; 2. Kor. 11, 5; 12, 11 f.; Gal. 1, 1. 17. 19; Eph. 2, 20; 4, 11) bezeichnet er schon ohne Zusatz, wiewohl durch den Zusammenhang durchweg näher bestimmt, den christlichen Apostel. Immerhin beweisen die Zusätze (Röm. 1, 1; 2. Kor. 1, 1; Eph. 1, 1; Kol. 1, 1, vgl. 2. Kor. 11, 13; Eph. 3, 5; 1. Thess. 2, 7), daß Paulus den Sinn „Sendbote, Gesandter“ noch deutlich empfindet. Dabei schlägt nicht die Vorstellung des Missionars im modernen Sinn, des an einen anderen Ort Entsandten, sondern die des feierlich und autoritativ Beauftragten durch[1]. In diese Richtung weist auch das Verbum πρεσβεύομεν (2. Kor. 5, 20). Die Beschränkung des Apostelkitels auf den Kreis der Zwölf steht dem Paulus anscheinend noch nicht völlig fest[2], wiegt aber bereits vor[3].

Die Missionspredigt ist im Sinne des Paulus eine feierliche, aktuelle Kundgebung Gottes durch den Mund seines Boten[4]. Sie kann darum auch geradezu Wort Gottes genannt werden.

[1]) Haupt a. a. O., S. 109 f.

[2]) Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung, S. 309 ff.

[3]) Sie liegt der Argumentation im 1. Kap. des Galaterbr. zugrunde. Zahn hat die Beschränkung auf die „Urapostel“ einschl. Paulus allgemein durchzuführen versucht. Vgl. zu Röm. 16, 7; Gal. 1, 19.

[4]) Von J. Müller stark betont S. 62 u. ö.

Die Grundstelle, die zugleich deutlich die Beziehung auf die Missionspredigt ergibt, ist 1. Thess. 2, 13: παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον θεοῦ (vgl. dazu 1. Kor. 14, 36; 2. Kor. 2, 17; 4, 2; Kol. 1, 25). Offenbar ist zunächst auch hier die Anknüpfung an den Sprachgebrauch des Alten Testamentes. LXX brauchen Formeln wie λόγος τοῦ κυρίου häufig zur Einführung prophetischer Offenbarungssprüche. Auch für Paulus ist das alttestamentliche Schriftwort Gottes Wort (Röm. 3, 2. 4; 9, 6), und auch wenn er ein Wort des Alten Testaments als λόγος ohne den Zusatz τοῦ θεοῦ einführt (Röm. 9, 9; 13, 9; 1. Kor. 15, 54; Gal. 5, 14), steht dieser Sinn im Grunde dahinter. Es liegt demnach ein ungeheurer Anspruch darin, wenn Paulus auch seine Predigt ὁ λόγος τοῦ θεοῦ nennt, umsomehr, als dabei stets[1] beide Begriffe λόγος wie θεοῦ mit Artikel versehen werden und der Genitiv auch hier nur als gen. auct. verstanden werden kann[2].

Das Wort Gottes im Munde des Paulus ist die Wahrheit (2. Kor. 6, 7; Eph. 1, 13[3]; Kol. 1, 5; Gal. 2, 5. 14). Es ist „Wort des Lebens" (Phil. 2, 16), eine „Kraft Gottes zur Rettung für jeden Glaubenden" (Röm. 1, 16, vgl. Eph. 1, 13; 1. Kor. 9, 22; 15, 1; Phil. 3, 20; 1. Thess. 1, 10; Gal. 1, 4). Zwischen „Frohbotschaft" und „Rettung" besteht, wie Harnack, Kirchenverfassung, S. 214 mit reichem Stellenmaterial nachgewiesen hat, eine gewisse Wahlverwandtschaft.

Der in dem allen liegende Anspruch wird aber erst vollends klar, wenn man ihn im Zusammenhang mit dem gesamten Amtsbewußtsein des Apostels betrachtet. Sein Wirken ruht auf einem besonderen göttlichen Auftrag (2. Kor. 1, 1; Kol. 1, 25; 1. Thess. 2, 4; Gal. 1, 1. 15; 1. Kor. 9, 16 ff.). Seine Verkündigung ist demgemäß nicht menschlich (Gal. 1, 11 f.). Gottes συνεργοί (1. Kor. 3, 9)

---

[1]) 1. Thess. 2, 13 ist nur scheinbar eine Ausnahme.

[2]) Schniewind S. 14.

[3]) Wir sind genötigt, im Folgenden auch schon solche Stellen mit heranzuziehen, in denen die Verkündigung mit anderen Namen als den bisher besprochenen bezeichnet wird. Daß ὁ λόγος τοῦ θεοῦ und τὸ εὐαγγέλιον für Paulus ein und dieselbe Größe ist, hat Schniewind an Stellen wie 1. Thess. 1, 5. 6. 8; 2, 2. 4. 8. 9—13; 2. Thess. 3, 1 cf. 2, 14; 1. Kor. 1, 17 f.; 2. Kor. 4, 1 ff.; Röm. 10, 15—17; Kol. 1, 5 cf. Eph. 1, 13: 6, 15. 17. 19; Phil. 1, 12. 14. 16; 2, 16 überzeugend nachgewiesen S. 114 f.

sind er und seine Mitarbeiter, οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ (1. Kor. 4, 1). Sein Amt ist nicht nur dem Amt des alten Bundes ebenbürtig, sondern ist überragendes Gegenstück desselben (2. Kor. 3, 4 ff.), das neue ἱερόν (1. Kor. 9, 13). Er verlangt für sein Wort mit hohem Ernst Gehorsam (2. Thess. 1, 8) und ist sich bewußt, den Hörern seines Wortes eine Entscheidung auf Tod und Leben aufzuzwingen (2. Kor. 2, 15 f.). Wer Pauli Wort verachtet, verachtet nicht Menschen, sondern Gott (1. Thess. 4, 8). So völlig fällt für Paulus seine Verkündigung mit dem Worte Gottes zusammen. Man könnte den ganzen Kolosser- und Epheserbrief ausschreiben, um das im einzelnen nachzuweisen. Schniewind hat ferner wahrscheinlich gemacht, daß sogar auch das einfache ὁ λόγος (1. Thess. 1, 6; Kol. 4, 3; Phil. 1, 14, falls man nur τὸν λόγον liest, vgl. Ewald z. d. St.) zwar immer auf die konkrete Verkündigung Bezug hat, aber niemals in der Bedeutung „Botschaft" oder „Lehre" aufgeht, sondern überall wirkungskräftiges, prophetisches Wort meint[1], wie denn der Apostel selbst gern betont, daß seine Verkündigung als eine im pneumatischen Sinne wirksame geschieht (1. Thess. 1, 5; 1. Kor. 2, 4).

Angesichts dieses hochgespannten Selbstbewußtseins erhebt sich die Frage, ob Paulus der Missionar etwa wesentlich als Pneumatiker verstanden werden muß. Wohl den beachtenswertesten Versuch in dieser Richtung hat neuerdings Reitzenstein gemacht[2]. Er hat den Apostel dabei nahe an die hellenistische Empfindungsweise heranrücken zu müssen geglaubt, wobei er das Damaskuserlebnis des Apostels als die Inauguralvision des Ekstatikers deuten wollte. Ein Verdienst seiner gelehrten Ausführungen liegt jedenfalls darin, daß wir durch sie an die vielfach zu wenig beachtete prophetische Seite im Amtsbewußtsein des Paulus nachdrücklich erinnert worden sind. Aber dennoch ist die These mindestens für die Missionspredigt bestimmt abzulehnen. Einmal sind die Stellen, auf welche Reitzenstein sich stützt, für das Verständnis des missionarischen Selbstbewußtseins des Paulus nicht grundlegend[3], sodann aber drängen sich bei näherer

---

[1]) S. 18 ff.

[2]) Mysterienreligionen, besonders S. 46 ff., 160 ff.

[3]) 1. Kor. 2, 6 ff. will Paulus zeigen, daß er den Korinthern die Weisheit, über die er verfügte, zunächst nicht bringen konnte: Missionspredigt und σοφίαν λαλεῖν sind disparate Begriffe. Damit ist die Stelle für unseren Zusammenhang erledigt. Ebenso ist es untunlich, das Selbstbewußtsein des

Betrachtung sehr wesentliche Besonderheiten der paulinischen Grundanschauung auf.

Wir wollen noch keinen besonderen Wert darauf legen, daß im Hellenismus die sakralen Begriffe λόγος, στήλη und τελετή im Sinne der Offenbarungsschrift und der geoffenbarten, wunderkräftigen Gebetsformel vielfach ineinanderfließen [1], was für Paulus völlig undenkbar wäre. Wichtiger schon ist der charakteristische Unterschied im Gebrauch des Ausdrucks Mysterium: im Munde des Mysten das ängstlich gehütete Geheimnis (Apul. Metam. XI, 21, 22, Reitzenstein, Poimandres, S. 203), bei Paulus (Eph. 1, 9; 3, 3 f. 9; 6, 19; Kol. 1, 26. 27; 2, 2; 4, 3) der Gegenstand öffentlicher Verkündigung (Clemen, der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, S. 24, wo weitere Literatur). Überhaupt trägt Paulus die Autonomie des Pneumatikers (Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 19), auf das Ganze gesehen, nicht zur Schau. Sein Amt ist für ihn selbst Dienst (Röm. 11, 13; 2. Kor. 3, 8 f.; 4, 1; 5, 18; 6, 3), er ist der Diener (1. Kor. 3, 5; 2. Kor. 3, 6; 6, 4; 11, 23; Kol. 1, 23), ja sogar der Knecht seiner Hörer (2. Kor. 4, 5). Sein ganzes Auftreten atmet, soweit nicht seine Verfolger seinen Grimm reizen, aufrichtige Demut. Er predigt nicht sich selbst, sondern Christum (2. Kor. 4, 5). Er kennt auch Grenzen seiner Autorität (1. Kor. 7, 25: γνώμην δὲ δίδωμι). Man hat den Eindruck, daß dieselben um so mehr hervortreten, als es sich nicht um das Zentrum seiner Verkündigung, sondern um peripherische Fragen handelt. Nicht alles, was Paulus sagt, ist Wort Gottes oder des Herrn, die Missionspredigt ist es aber in allererster Linie. Hier verschlingen sich in höchst eigenartiger Weise

---

Apostels aus den vielfach dunklen und im höchsten Affekt unter dem Eindruck gegnerischer Anklagen geschriebenen Äußerungen in 2. Kor. 10—13 verstehen zu wollen. Selbst wenn mit den ὑπερλίαν ἀπόστολοι die Urapostel gemeint sein sollten (vgl. dagegen Bachmann) und die Vergleichung 11, 21 ff. hiernach verstanden werden müßte, könnte man nicht sagen, daß der Apostel die Vision 12, 1 f. als etwas für seinen Apostolat nach seinem eigenen Verständnis Grundlegendes behandelt. Er läßt deutlich genug das Gegenteil durchblicken (V. 1. 9. 11). Die grundlegende Christuserscheinung beschreibt er in völlig anderen Ausdrücken. Wie man ferner die schwierige Stelle 1. Kor. 14, 22—25 auch erklären mag, soviel leuchtet ein, daß die Missionspredigt nicht auf die Seiten des ekstatischen Redens, sondern auf die des τῷ νοΐ λαλῆσαι gehört.

[1]) Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 95 f., vgl. 166.

Weitherzigkeit und Ausschließlichkeit. Gerade ein Blick in die Welt des Synkretismus bringt dies zum Bewußtsein.

Im Synkretismus begegnen ganz exklusiv klingende Bekenntnisformeln, z. B. Hermes omnia solus et ter unus oder Isis una quae es omnia. Daneben beobachtet man ein merkwürdiges ängstliches Sichabschließen selbst innerhalb der Gemeinden ein- und derselben Gottheit. Apulejus, der in Korinth die Weihen empfangen hat, ist, als er nach Rom kommt, Proselyt, „zwar nicht in der Religion, aber in diesem Tempel"; eine Wiederholung seiner ersten Weihe könnte er, wenn die Göttin sie befiehlt, nicht in Rom, sondern nur in Korinth vornehmen lassen. Und doch erkennen sich alle Mysterienreligionen grundsätzlich gegenseitig an[1]. Je mehr Gottesfurcht, desto mehr Weihen![2]

Bei Paulus liegt die Sache gerade umgekehrt. Für ihn ist die Zugehörigkeit zu der Religion, welche er verkündigt, durchaus an kein bestimmtes Ritual, keinen bestimmten Ort und keine bestimmte Person gebunden, auch nicht an seine eigene. Die Christen zu Rom, zu welchen er bisher keinerlei Beziehungen hat, gelten ihm selbstverständlich als Brüder (Röm. 1, 13 u. ö.). Er freut sich, in Korinth nicht oft getauft zu haben, damit nur ja nicht der Anschein entstehe, als ob er die Getauften an seine Person habe binden wollen (1. Kor. 1, 15). Ein so selbständiger Geist wie Apollos findet bei ihm völlige Anerkennung (1. Kor. 3, 5 ff.; 16, 12). Selbst das Tun solcher Missionare, die aus übler Gesinnung heraus ihr Werk tun, kann Paulus mit einer gewissen Befriedigung ansehen (Phil. 1, 18). Die Gemeinde soll zu königlicher Freiheit gegenüber aller menschlichen Autorität erzogen werden (1. Kor. 3, 21 f.). Ja, das Wort wird in allen Gliedern der christlichen Gemeinde eine wirksame Macht, so daß sie als Lichtträger in der Welt, die Wort des Lebens inne haben (B. Weiß, Franke, Lipsius, Haupt) oder gar darreichen, (Lightfoot, Hofmann, Zahn, Wohlenberg, Ewald), bezeichnet werden können (Phil. 2, 16, vgl. Eph. 6, 15).

Also weitgehende Toleranz. Daneben aber steht, ohne daß Paulus dabei einen Widerspruch empfindet, eine fast erschreckende Ausschließlichkeit. Es gibt nur ein Evangelium, und wenn man eine andere Botschaft

---

1) Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 15.

2) Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, S. 25.

mit dem Namen bezeichnet, so ist das nichts anderes als ein Mißbrauch des Wortes, den Paulus mit bitterer Ironie geißelt und mit erschütterndem Ernst verflucht (Gal. 1, 6 ff.; 1. Kor. 16, 22; 2. Kor. 11, 4). Nur ein Grund kann gelegt werden (1. Kor. 3, 11). Ob dies durch Paulus oder durch andere geschieht, ist gleichgültig. Aber an dem einen Grund liegt nicht weniger als alles. Die ersten Kapitel des Kolosserbriefes zeigen uns das interessante Bild des Ringens dieser exklusiven paulinischen Anschauung mit einem Versuch, die christliche Botschaft in die relativistischen Kategorien des Synkretismus hineinzupressen. Paulus kann dem gegenüber nur die Universalität der Botschaft, die er verkündigt (1, 28), ihren absoluten Wert (2, 3) und ihre unvergleichliche Bedeutung für das Leben derer, die sie angenommen haben, aufs neue einschärfen, wobei er sich selbst mit einschließt (1, 13).

Diese höchst charakteristische Stellung des Apostels zu seiner eigenen Botschaft ist nur verständlich unter der Voraussetzung, daß das Wort Gottes, so sehr es in seinem Munde pneumatisch wirksames, prophetisches Wort ist, doch für ihn selber eine objektive, inhaltlich fest bestimmte Größe ist. Und zwar besteht dieser Inhalt in einer geschichtlichen Offenbarungstat Gottes. Nicht nur das einzelne alttestamentliche Diktum ist λόγιον τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 2), sondern auch der Gesamtkomplex der alttestamentlichen Offenbarung heißt λόγος τοῦ θεοῦ (Röm. 9, 6). Ist das alttestamentliche Wort wesentlich Verheißung, so ist das gegenwärtige wesentlich Tatsachenzeugnis von der Erfüllung (μαρτύριον 1. Kor. 1, 6; 2, 1 nach richtiger Lesart, 2. Theff. 1, 10, vgl. 1. Kor. 15, 15)[1]. Dies leitet uns hinüber zu einem neuen Terminus, der bisher nur gestreift wurde.

Am häufigsten bezeichnet Paulus seine Botschaft mit dem Ausdruck εὐαγγέλιον (56 mal in den Briefen ausschl. Pastoralbriefe, dazu 20 mal εὐαγγελίζεσθαι und einmal εὐαγγελιστής). Daß diese Begriffe in enger Beziehung zur Missionspredigt stehen, tritt an manchen Stellen deutlich hervor (für εὐαγγέλιον vgl. 1. Kor. 4, 15; 2. Kor. 11, 4; Phil. 1, 12 ff.; 4, 15; 1. Theff. 2, 8 f.; 3, 2; für εὐαγγελίζεσθαι Röm. 15, 20; 1. Kor. 1, 17; 15, 1 f.; Gal. 1, 16. 23). Evangelium ist für Paulus nicht eine irgendwie hinter der mündlichen Ver-

[1]) Interessant sind auch die 2. Kor. 2, 17; 4, 2 begegnenden Ausdrücke καπηλεύειν und δολοῦν, beide Fachausdrücke für Weinfälschung (cf. Wilke-Grimm s. v.), welche ebenfalls den objektiven Charakter des „Wortes Gottes" beweisen.

kündigung stehende göttliche Kundmachung, sondern die Missionspredigt selbst. Ob die Beschränkung auf die Missionspredigt von Paulus immer streng inne gehalten wird, ist allerdings strittig [1]. Aber selbst wenn er das Wort εὐαγγελίζεσθαι hier und da in weiterem Sinn auch von der Wortverkündigung in der Gemeinde gebrauchen sollte, so bleibt doch sicher, daß er unter Evangelium das grundlegende, zentrale Zeugnis versteht, welches die Christen zu Christen macht. Spezielle Anweisungen bezüglich peripherischer Fragen behandelt er nirgends als zum Evangelium gehörig. Der sittliche Wandel tritt in das Licht des Evangeliums als einer selbständigen Größe (Phil. 1, 27). Das Evangelium umfaßt offenbar die Dinge, welche ἐν πρώτοις (1. Kor. 15, 3) überliefert zu werden pflegten, und nur, insofern die Gemeinde fortwährend von dieser grundlegenden Botschaft lebt, wird etwa auch die spätere Unterweisung als ein εὐαγγελίζεσθαι bezeichnet. Im wesentlichen ist also Evangelium = Missionspredigt, und zwar fällt der Nachdruck dabei teils stärker auf die Ausübung der Verkündigung (Phil. 2, 22; 2. Kor. 8, 18; Phil. 1, 12; 4, 3; 4, 15; Philem. 13), teils mehr auf ihren Inhalt (1. Thess. 2, 2. 9; Gal. 2, 2; Kol. 1, 23; 1. Kor. 9, 14; Gal. 1, 11; 1. Kor. 15, 1; 2. Kor. 11, 7 usf.), ohne daß man darum einen Bedeutungswechsel innerhalb des Gebrauchs von εὐαγγέλιον anzunehmen hätte (vgl. das deutsche „Botschaft" in seiner Doppelbedeutung). Der häufige und stets artikulierte Gebrauch [2] von εὐαγγέλιον zeigt, daß es sich um einen den Lesern der Briefe wohlbekannten und für ihr Empfinden fest umgrenzten Begriff handelt. Hat Paulus diesen Begriff selbst geprägt oder hat er ihn übernommen?

[1]) Hofmann und Zahn haben dies behauptet, indem sie Röm. 1, 15 auf Heidenpredigt in Rom deuteten, Zahn unter Bevorzugung der abendländischen Lesart ἐν ὑμῖν (D Min. d g, alte Handschriften der Vulg.). Allein ihre Deutung wird von den meisten neueren Exegeten, z. B. B. Weiß und Kühl abgelehnt, Lietzmann findet in Röm. 1, 15 eine Unklarheit, die in der schwierigen Situation des Apostels ihren Grund habe. Entscheidend scheint Gal. 4, 13 gegen Hofmann und Zahn zu sprechen. Wäre εὐαγγελίζεσθαι für Paulus bestimmter t. t. für die erste Verkündigung, so würde entweder das τὸ πρότερον fehlen oder statt ὑμῖν etwa ἐν ὑμῖν stehen müssen. Schniewind führt als Beweisstellen für den erweiterten Gebrauch noch Röm. 15, 20 (?); Gal. 1, 8 f. und 1. Kor. 9, 16. 18 an, hält aber ebenfalls die grundlegende Beziehung auf die Missionspredigt fest, S. 70 f.

[2]) Nur Röm. 1, 1; 2. Kor. 11, 4; Gal. 1, 6 fehlt der Artikel aus besonderen Gründen.

Das Wort εὐαγγέλιον bezeichnet in der Profangräzität den Botenlohn für eine gute Botschaft (z. B. Hom. ξ, 152: εὐαγγέλιον δέ μοι ἔστω) und das Opfer für sie, später aber auch, besonders im Plural, die gute Botschaft selbst (z. B. Cicero,[1] ad Attic. 2, 3. 1: Primum, ut opinor, εὐαγγέλια. Valerius absolutus est). Auch Paulus muß das Wort in diesem Sinne als Bestandteil der Umgangssprache gekannt haben. Wenigstens gebraucht er an einer Stelle (1. Theff. 3, 6) εὐαγγελίζεσθαι ohne technische Bedeutung[2]. εὐαγγέλιον hatte aber bereits vor Paulus im Osten auch sakrale Färbung. Dies scheint wenigstens die berühmte Kalenderinschrift von Priene (ca. 9. v. Chr.) zu beweisen, welche Z. 40 f. den auf die Geburt des Augustus bezüglichen Satz enthält: ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ[3]. Außerdem hat Dieterich[4] wahrscheinlich gemacht, daß εὐαγγελιστής als Heroenname, vielleicht gar als Amtstitel eines heidnischen Priesters, der die Orakelsprüche zu verkündigen hatte, auf einer Inschrift der Insel Rhodos (vgl. I. G. Ins. I, 675) vorkommt. Diese Zeugnisse könnten die Vermutung nahe legen, daß Paulus ein seiner Umgebung geläufiges Wort als t. t. für seine Verkündigung benutzt hätte. Allein wie vorsichtig muß man mit solchen Vermutungen sein! εὐαγγέλιον oder ein aramäisches Äquivalent (hebr. בְּשֹׂרָה, wofür LXX εὐαγγελία; τὰ εὐαγγέλια nur im Sinn von Botenlohn) muß bereits in den Urgemeinden Palästinas als Bezeichnung für die christliche Predigt gebräuchlich gewesen sein. Sonst wäre der Sprachgebrauch der Synoptiker (vgl. z. B. Marc. 1, 14 und 15, aber auch Matth. 4, 23 u. ö.) schwer, die Bezeichnung des Philippus als „Evangelist" in Act. 21, 8 (Wirstück) unerklärlich. Daß Jesus selbst das Wort zur Bezeichnung seiner Predigt verwandt hat, ist von Wellhausen

---

[1]) Harnacks Angabe, εὐαγγέλιον in der Bedeutung gute Botschaft sei bisher vor Augustus nicht belegt (Kirchenverfassung und Kirchenrecht, S. 199), scheint auf einem Irrtum zu beruhen (vgl. Stephanus, thesaurus s. v.).

[2]) Beispiele aus der Profangräzität bei Curtius, Paulus in Athen, S. 5.

[3]) Deißmann, Licht vom Osten, S. 277. Vgl. dort auch eine Parallele von einem Papyrusblatt aus der Mitte des 3. Jahrhunderts, welche ebenfalls mit dem Kaiserkult im Zusammenhange steht und wahrscheinlich den Singular εὐαγγέλιον aufweist. — Wortverbindungen wie „Evangelium der Isis" (Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 9) sollte man, solange sie nicht nachgewiesen sind, nicht bilden.

[4]) Zeitschr. für die ntl. Wissenschaft 1900, 336 ff.

bestritten, von Harnack[1] aber mit beachtenswerten Gründen verteidigt worden. Auf die so nahe liegende Anknüpfung an die deuterojesajanischen Worte von der Freudenkunde der eintretenden Gottesoffenbarung (Jes. 40, 9; 41, 27; 52, 7; 61, 1) hat J. Müller mit besonderem Nachdruck hingewiesen[2]. Wie aber die Streitfrage auch zu entscheiden sein mag, gewiß ist das Doppelte, daß schon der Urgemeinde der Begriff „Evangelium = Frohbotschaft“ geläufig war und daß das Evangelium der ersten Jünger neben der Proklamation der bevorstehenden Ankunft des Messias auch bereits Verkündigung vergangener Tatsachen — Leben, Sterben und Auferstehung Jesu — war[3]. Wie diese Tatsachen im einzelnen gedeutet und zueinander in Beziehung gesetzt wurden, kann zunächst ganz außer Betracht bleiben. Genug, daß die Frohbotschaft geschichtliche Kunde von der den alten Bund abschließenden göttlichen Offenbarungstat war.

Der für Paulus mit dem Ereignis von Damaskus eintretende Umschwung bestand nun darin, daß die Botschaft der Zwölf, die er bisher für gotteslästerliche Torheit halten mußte, auch für ihn Evangelium wurde. Das bedeutet aber: die Erscheinung des Auferstandenen war für Paulus nur der besondere Weg, auf dem er der geschichtlichen Offenbarung gewiß wurde. Für den Mysten ist die Vision die Offenbarung selbst[4]. Für Paulus ist sein Schauen des Auferstanden nur das Mittel in der Hand Gottes, das ihn unter die Realität der objektiven geschichtlichen Offenbarung zwingt. Und zwar hat Paulus sich mit vollem Bewußtsein in den neuen ge-

---

[1]) A. a. O. S. 202 f.

[2]) S. 54 f. Schlatter hat sogar (Theologie des N. T. I, S. 583) gewichtige Beweise dafür beigebracht, daß sich schon in der Synagoge eine ganz bestimmte Vorstellung von der zu erwartenden „guten Botschaft“ und ihrem Verkündiger gebildet hatte, z. B. Tanchuma zu Num. 2, S. 14: „Wann der Verkündiger der guten Botschaft kommt“.

[3]) Der urspüngliche Sinn der „Ankündigung des Kommenden“ verschob sich zu dem der „Berichterstattung vom Vergangenen“, Müller S. 55.

[4]) „Für den Priester bleibt bis zum letzten Ausgang des Heidentums die Offenbarung und das unmittelbare Schauen Wirkung und Höhepunkt des wahren Kultus; er sieht den Gott und der Gott spricht aus ihm“ (Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 19). Vgl. damit auch das mitleidig stolze Wort eines heidnischen Priesters an die in harter Askese lebenden sketischen Mönche: οὕτως διάγοντες οὐδὲν θεωρεῖτε παρὰ τῷ θεῷ ὑμῶν; . . . ἡμῶν ἱερουργούντων τῷ θεῷ ἡμῶν οὐδὲν κρύπτει ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ ἀποκαλύπτει ἡμῖν τὰ μυστήρια αὐτοῦ.

schichtlichen Zusammenhang hineingestellt. Er war sich bewußt, das eine auch von den anderen Missionaren verkündigte Evangelium zu predigen (1. Kor. 15, 3. 11). In Ausdrücken wie „mein Evangelium" (Röm. 2, 16), „unser Evangelium" (2. Kor. 4, 3), „das Evangelium, welches ich predige unter den Heiden" (Gal. 2, 2) eine Sonderart des paulinischen Evangeliums angedeutet finden zu wollen, ist ein aussichtsloses Unternehmen. Es gibt für Paulus nur ein Evangelium (Gal. 1, 6ff.)[1]. Dieses eine, bereits vor Paulus nicht nur verheißene, sondern vorhandene und gepredigte Evangelium wurde für ihn Evangelium am Tage von Damaskus. Dadurch entstand seine Missionspredigt. Die Christuserscheinung war Bestätigung des Evangeliums für Paulus und Auftrag zur Predigt. Sie war aber nicht die Entstehung des Evangeliums. Zur Weitergabe der „Kunde" bedarf es darum auch nur des gottgeweckten und darum wirkungskräftigen Wortes, keiner visionären Erfahrung für jeden einzelnen der zu gewinnenden. Das einfache Zeugnis genügt, ohne daß dadurch Jesus-Jünger zweiter Klasse entstehen[2]. So stellt sich dem Apostel selbst das Verhältnis dar. Man kann daher nicht sagen, daß Paulus bewußtermaßen aller Tradition sein eigenes Erlebnis entgegengesetzt habe. Dieses Erlebnis bedeutete vielmehr für ihn das Hineingestelltwerden in den Strom göttlicher Geschichte. Mit welchem Ernst versichert er, daß er das, was er predigte, empfangen habe (1. Kor. 15, 3)! Demgegenüber können die berühmten Ausführungen im 1. Kapitel des Galaterbriefes unmöglich besagen wollen, daß der Apostel für sich das Recht einer alle geschichtlichen Beziehungen ignorierenden, unmittelbar von Gott sich ableitenden Verkündigung in Anspruch nehme. Sie wenden sich vielmehr nur gegen den Versuch, die apostolische Autorität des Paulus von derjenigen der Urapostel abzuleiten und sie ihr unterzuordnen. Er begehrt nicht mehr, als mit ihnen gleichgestellt zu werden, und läßt, zumal im 2. Kapitel, deutlich genug durchblicken, daß er sich mit ihnen in dem Wort, worauf es ankommt, eins weiß. Unser bisheriges Ergebnis läßt sich also dahin zusammenfassen: Die pauli-

---

[1]) Vgl. hierzu Müller a. a. O., S. 72ff. Ähnlich Harnack a. a. O., S. 215.

[2]) Vgl. dagegen das jahrelange, z. T. lebenslängliche, der Weihe vorangehende Noviziat in den ägyptischen Kulten, Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 75ff.

nische Missionspredigt will wirksames Zeugnis von der geschichtlichen Offenbarungstat Gottes sein.

Zeugnis von der geschichtlichen Offenbarungstat. Aber wirksames Zeugnis. Denn bei εὐαγγέλιον beobachten wir nun dieselbe Erscheinung wie bei λόγος. Das Wort steht immer in Beziehung zur mündlichen Verkündigung, geht aber nirgends in dem einfachen Wortverstand „gute Botschaft" auf. Es bezeichnet vielmehr mit höchster Prägnanz, öfter ohne weiteren Zusatz, nicht nur bestimmt die christliche Predigt, sondern die neue Heilsordnung (Röm. 1, 16 f.; 11, 28; 15, 16 und 19 [πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ]; Eph. 3, 6), ja, geradezu das Heil oder die unmittelbare Gegenwart des πνεῦμα-Christus[1] (1. Kor. 9, bes. V. 18, 23). Wenn also Wernle[2] einen Widerspruch darin hat finden wollen, daß Paulus Prophet und Apostel in einer Person sei, so ist dieser Widerspruch im Sinne des Apostels selbst jedenfalls für die Missionspredigt nicht zuzugeben. Für ihn bildet das Handeln Gottes in der Offenbarungstat und in der Predigt eine unlösliche Einheit.

Die paulinische Verkündigung ist wirksames Zeugnis, darum auch wirksame Berufung, göttliche κλῆσις, Mittel der ἐκλογή (nach 1. Theß. 1, 4 ein den Thessalonichern bekannter Begriff). Auch diese Worte gehören mit den verwandten Ausdrücken καλεῖν und κλητός zu den Grundbegriffen der paulinischen Missionsterminologie. Für den Sinn ist charakteristisch, daß Paulus die göttliche Wahl in enge Verbindung mit der Missionspredigt bringt, die κλῆσις dagegen nirgends als bloße Einladung (vgl. Matth. 22, 14), sondern immer als wirksamen Heilsruf, d. h. geradezu als Beginn des Heilsstandes[3] faßt (κλῆσις 1. Kor. 1, 26; Eph. 1, 18; 4, 1 und 4; Phil. 3, 14; wahrscheinlich auch 2. Theß. 1, 11; vgl. v. Dobschütz z. d. St.; καλεῖν Röm. 8, 30; 9, 12. 24; 1. Kor. 1, 9; 7, 15. 17 f. u. ö.; Gal. 1, 6; etwas abweichend Gal. 1, 15; 5, 8. 13; Eph. 4, 1 und 4; Kol. 3, 15; 1. Theß. 2, 12; 4, 7; 5, 24; 2. Theß. 2, 14; κλητός Röm. 1, 1; 6 f.; 8, 28; 1. Kor. 1, 1; 2, 24). Man hat den pauli-

¹) Vgl. über den prägnanten Gebrauch von εὐαγγέλιον im einzelnen Schniewind S. 78—104.

²) Anfänge, S. 118.

³) „Paulus braucht κλῆσις . . . . . stets für den göttlichen Akt der Darbietung des Evangeliums mit glaubenwirkender Kraft", v. Dobschütz zu 2. Theß. 1, 11.

nischen Gebrauch in Richtung auf die Unwiderstehlichkeit und Unveränderlichkeit des auf ewiger Wahl beruhenden Rufes verstehen wollen, schwerlich mit Recht[1], aber so viel ist deutlich, daß Paulus in der wirksamen Verkündigung ein spontanes göttliches Handeln mit den Hörern gesehen hat, was mit dem festgestellten prägnanten Gebrauch von λόγος und εὐαγγέλιον durchaus harmoniert[2].

Unsere bisherigen Ausführungen beruhten nun aber insofern noch auf einer Abstraktion, als sie, wenn der Ausdruck erlaubt ist, in erster Linie nur den Gattungscharakter, die formale Eigenart, der paulinischen Verkündigung ins Auge faßten, während für Paulus selbst überall dieser Gattungscharakter sich mit dem konkreten Inhalt der Frohbotschaft aufs engste zusammenschließt[3]. Wir lassen diese Abstraktion nunmehr fallen und wenden uns der Aufgabe zu, den Inhalt der Kundgebung festzustellen, das Grundgefüge des Kerygmas zu rekonstruieren. Haben wir bis soweit richtig gesehen, so wird unser bisheriges Ergebnis, daß die paulinische Predigt wirksame Bezeugung geschichtlicher Offenbarung sein will, sich weiterhin bestätigen müssen.

Zunächst einige methodische Bemerkungen. Es handelt sich jetzt darum, den Grundriß des Evangeliums, wie es Paulus verkündigt hat, zu zeichnen und damit den Grund für alle weitere Untersuchung zu legen. Wir werden daher hier mit besonderer Vorsicht nur solche Aussagen des Apostels zu verwerten haben, welche sich mit Sicherheit als Reproduktionen der Missionspredigt erkennen lassen, d. h. welche die erste Predigt beschreiben, oder welche, ohne ausdrücklich von

---

1) Dies beweist schon Gal. 1, 6.

2) Interessant ist es, den Gebrauch von κλῆσις usw. in der außerchristlichen Literatur festzustellen. Dem christlichen am nächsten steht der Sprachgebrauch der Mysterien. Apulejus hört von dem Isispriester, er dürfe „neque vocatus morari, nec non iussus festinare“ (Apul. XI, 21: Synonyma zu vocatus „nuncupatus“ und „destinatus“, vgl. das paulinische προορίζειν Röm. 8, 29). Die Berufung erfolgt durch ein nächtliches Traumgesicht und eine besondere Konstellation der Sterne, welche vom Priester beobachtet wird (XI, 22), vgl. Pausanias X, 32 οὔτε ἔσοδος ἐς τὸ ἄδυτον ἄλλοις γε ἢ ἐκείνοις ἐστίν, οὓς ἂν αὐτὴ προτιμήσασα ἡ Ἶσις καλέσῃ σφᾶς δι' ἐνυπνίων. Für den Stoiker bedeutet die κλῆσις dagegen, daß er in eine schwierige, kritische Lage versetzt wird, in welcher er von der Wahrheit und Kraft seiner Grundsätze Zeugnis abzulegen hat. Bonhöffer S. 37.

3) Röm. 1, 1 ff. wird der zunächst artikellos eingeführte Gattungsbegriff sogleich mit konkretem Inhalt gefüllt.

der Missionspredigt zu handeln, doch aus sicheren exegetischen Gründen als Widerhall der Missionspredigt angesehen werden dürfen. Die als t. t. für „Missionspredigt" erwiesenen Ausdrücke ἀκοή, κήρυγμα, κηρύσσειν, λόγος, εὐαγγέλιον und εὐαγγελίζεσθαι geben uns zur Auffindung dieser Aussagen manchen wichtigen Fingerzeig. Es wird sich vor allem darum handeln, die Verbindungen, in denen diese Begriffe vorkommen, festzustellen und zu verwerten. Öfter wird uns auch ein γνωρίζω, παρέδωκα, παρελάβετε, προείπαμεν, οἴδατε etc. zu Hilfe kommen, wiewohl in solchen Fällen immer zu fragen ist, ob der Apostel wirklich die grundlegende Verkündigung im Auge hat. Die Grundelemente der Predigt sind aber nicht nur als disiecta membra zusammenzulesen, sondern es muß versucht werden, jedes Bruchstück so in den Zusammenhang des entstehenden Ganzen einzufügen, daß seine organische Bedeutung im Rahmen dieses Ganzen deutlich erkennbar wird[1].

Der Inhalt der Predigt ist ganz kurz gesagt, der Christus. Zwar die Genitivverbindnngen εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (Röm. 15, 19; 1. Kor. 9, 12 [18?]; 2. Kor. 2, 12; 9, 13; 10, 14; Gal. 1, 7; Phil. 1, 27; 1. Theff. 3, 2), εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου (2. Theff. 1, 8) εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (scil. τοῦ θεοῦ) Röm. 1, 9 lassen sich als Beweis für diesen Satz kaum verwenden[2]. Wohl aber bezeichnet Paulus durch andere unmißverständliche Ausdrücke den Christus als

---

[1]) Dagegen handelt es sich nicht um die Frage, ob jede einzelne Missionsansprache des Paulus alle aufzuzeigenden Stücke gerade in dieser Zusammenstellung enthalten hat.

[2]) Die Genitive werden noch als objektive gefaßt von Müller, Weiß, Sieffert, Munzinger S. 81, v. Dobschütz (Theff.-Br., S. 86). Dagegen haben Heinrici, Zahn (Einleitung II[3], 165, 169 f.), Seeberg, Katechismus 198, Harnack (a. a. O. 216 f.), Schniewind 107 ff. sich für die subjektive Fassung erklärt. Das Hauptargument für die letztere u. E. richtige Ansicht ist die Analogie der Formel εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (Röm. 1, 1; 15, 16; 2. Kor. 11, 7; 1. Theff. 2, 2. 8. 9), welche im Sinne des gen. obj. verstanden eine höchst blasse Bedeutung haben würde. Vielleicht aber ist es bei dem flüssigen und schillernden Charakter des griechischen Genitivs (vgl. Kühner-Gerth, Grammatik[3] II, 1, 1898, S. 332 f.; Brugmann, Griech. Grammatik[3] 1900, S. 392; Blaß S. 97) gar nicht nötig und möglich, einen völlig einheitlichen Sprachgebrauch des Paulus anzunehmen. Ein Mithineinklingen des gen. obj. scheint uns dann besonders 1. Theff. 3, 2 nahezuliegen. Den subjektiven Genitiv auf die Verkündigung des irdischen Christus zu deuten (Moe a. a. O., S. 58 ff.) ist wohl jedenfalls verfehlt.

den Inhalt seiner Verkündigung schlechthin. So erscheint Χριστός oder Χριστὸς Ἰησοῦς oder auch das einfache Ἰησοῦς (das Auftreten des bloßen Personennamens ist besonders beachtenswert!) als Objekt zu κηρύσσειν oder καταγγέλλειν (1. Kor. 1, 23; 15, 12; 2. Kor. 1, 19; 4, 5; 11, 4; Phil. 1, 18; Gal. 1, 16). Das Evangelium Gottes handelt περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 1, 3). Die Aussage 1. Kor. 2, 2 schließt sogar jeden andersartigen Inhalt der Predigt ausdrücklich aus. Christus ist der einige und alleinige Grund, der gelegt werden kann und muß (1. Kor. 3, 11). Er wurde den Galatern in der Missionspredigt vor die Augen gemalt (Gal. 3, 1). Gegenstand der Frohbotschaft ist genauer der unaufspürbare Reichtum Christi (Eph. 3, 8). Die Hörer werden berufen auf Grund der Gnade Christi (Gal. 1, 6), zur Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes Jesu Christo (1. Kor. 1, 9). Christus ist für Paulus der Gegenstand des rettenden Glaubens (Gal. 2, 16; 3, 22. 26; Röm. 3, 22. 26; Phil. 1, 29; 3, 9; Kol. 1, 4; 2, 5)[1] sowie des Bekenntnisses (Röm. 10, 9; Phil. 2, 11). Die Verkündigung ruft zum Gehorsam gegen Christum (2. Kor. 10, 5; Phil. 2, 10). Die Gläubigen sind Knechte Jesu Christi (Gal. 1, 10; 1. Kor. 7, 22; Phil. 1, 1), ihm gehören sie an (Röm. 1,6; 2. Kor. 10, 7). In den Briefen erscheint 164 mal die Formel ἐν Χριστῷ. Auch 1. Kor. 4, 15 und Eph 3, 6 lassen die enge Verbindung zwischen Christus und dem Evangelium erkennen.

Die Predigt der paulinischen Mission war also in stärkstem Maße christozentrisch. Und zwar hat Paulus den Christus nicht etwa nur als pneumatisches Prinzip predigen wollen, sondern er bezeugt die geschichtliche Person Jesu als den Christus. Ergibt sich dies schon aus dem Gebrauch des Personennamens neben dem Amtsnamen, so mehr noch aus dem Umstande, daß das Evangelium in einer Reihe von tatsächlichen Mitteilungen über Jesum verlief. Welche Tatsachen im Sinne des Paulus für das Evangelium konstitutiv waren, bezeugt die berühmte Rekapitulation der Missionspredigt (vgl. V. 1 und 2) in 1. Kor. 15, 3 ff. mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: „...... ich habe euch in erster Linie übergeben, was ich auch empfing, daß Christus starb für unsere Sünden nach den Schriften, und daß er begraben ward und daß er auferweckt ward am dritten

[1]) Über die objektive Fassung des persönlichen Genitivs neben πίστις vgl. gegen Haußleiter Seeberg, Katechismus, S. 167 f.; Cremer, Wörterbuch s. v., S. 890 f.

Tage nach den Schriften, und daß er Kephas erschien, darauf den Zwölfen." Hier bricht, nach dem Wechsel der Konstruktion zu urteilen, vielleicht das Referat über die Missionspredigt ab[1]. Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls kommen die Angaben V. 6ff. nur als weitere Beweise für die Auferstehung, nicht als selbständige „Heilstatsachen" in Betracht. Von geringerer Bedeutung erscheint auch das zwischeneingeschobene ὅτι ἐτάφη V. 4, wie schon das Fehlen des Zusatzes κατὰ τὰς γραφάς beweist. Wesentlich bestand also das Evangelium in der Kundgebung der zwei Tatsachen, daß Christus für die Sünden, d. h. sie zu sühnen, starb und am dritten Tage erweckt wurde. Diese beiden Tatsachen erscheinen denn auch immer wieder in den Briefen in engster, fast formelhaft anmutender Verknüpfung (Röm. 4, 25; 6, 3 u. 4; 8, 34; 14, 9; 1. Thess. 4, 14; 5, 10), offenbar um den Lesern die Grundlagen ihres Christenstandes ins Gedächtnis zu rufen. Jede der beiden Tatsachen kann aber auch für sich allein als Inbegriff des Evangeliums bezeichnet werden, indem offenbar die andere implicite inbegriffen gedacht wird (der Kreuzestod zur Versöhnung 1. Kor. 1, 18 ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ = Missionspredigt, 1, 23 κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, 2, 2 οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, vgl. 1, 13; Gal. 1, 4; 3, 1; 5, 11; 6, 14; Phil. 3, 18, die Auferstehung 1. Kor. 15, 12; vgl. Röm. 8, 11; 10, 9b ἐάν . . . πιστεύσῃς . . ὅτι ὁ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν; 1. Kor. 6, 14; 2. Kor. 4, 14; Gal. 1, 1b, ferner dem Sinne nach alle Stellen, in denen von der Predigt des oder dem Glauben an den Christus-Kyrios die Rede ist). „Tod und Auferweckung Jesu, diese beiden geschichtlichen Ereignisse sind für Paulus . . . . . die festen Säulen des Heils, auf deren Tatsächlichkeit alles beruht" (J. Müller, S. 94).

Ob Paulus diese beiden Grundpfeiler seiner Verkündigung durch weitere Mitteilungen über das Erdenleben Jesu zu untermauern pflegte, ist eine viel umstrittene Frage, die erst später ihre Erledigung finden kann. Dagegen läßt sich schon hier wahrscheinlich machen, daß dem Zeugnis von Tod und Auferstehung ein Hinweis auf die Sendung und Geburt des Erlösers vorherging. 1. Kor. 15, 3ff. spricht nicht dagegen. Der Ausdruck ἐν πρώτοις, mag man ihn ausschließlich

[1]) So Seeberg, Katechismus, S. 50f., vgl. auch Hofmann und Heinrici gegen H. A. W. Meyer. Nach J. Weiß z. d. St. reicht der Traditionsstoff mindestens bis V. 7.

zeitlich oder wohl richtiger vorwiegend sachlich verstehen, läßt für weitere Stücke der grundlegenden Predigt ausdrücklich Raum. Die Art, wie Röm. 1, 3 die Abkunft Jesu zum Evangelium in Beziehung gesetzt wird, macht aber wahrscheinlich[1], daß ein Hinweis auf die der Verheißung entsprechende davidische Geburt dessen, der seiner höheren Seinsweise nach Sohn Gottes ist, wenigstens manchmal im Kerygma auftrat, und zwar wohl vor der Kreuzes- und Auferstehungspredigt, wie es dem natürlichen inneren Fortschritt entspricht[2]. Daß schon die Geburt des Christus für Paulus Heilsinteresse hatte, geht auch aus einigen anderen Stellen zur Genüge hervor, nämlich Gal. 4, 4; Röm. 8, 3; 2. Kor. 8, 9 cf. c. Phil. 2, 7. Es wird daher, obwohl von den übrigen Forschern nur Munzinger zugestimmt hat, berechtigt sein, neben Kreuz und Auferstehung auch die menschliche (davidische) Geburt des Heilandes als Bestandteil des Kerygmas festzustellen, in erster Linie für die Predigt an Juden.

Die Auferstehung Jesu bedeutet für Paulus seine Erhöhung. Zum Glauben, daß Gott Jesum von den Toten auferweckt hat, gesellt sich das Bekenntnis zum Kyrios Jesus (Röm. 10, 9). Dieses Bekenntnis erscheint überall als das eigentliche Grundbekenntnis der durch die Missionspredigt des Paulus Gewonnenen, so sehr, daß man es, vielleicht mit Recht, für das erste christliche Taufbekenntnis hat halten können[3] (1. Kor. 12, 3; Phil. 2, 11). Es würde daher selbst dann als ein Grundbestandteil des Kerygmas anzusprechen sein, wenn Paulus nicht ausdrücklich gelegentlich sagte: „Wir predigen Christum Jesum als Herrn" (2. Kor. 4, 5). Wie geläufig dem Apostel der Fortschritt von der Auferstehung zu dem Lebensstande des Erhöhten gewesen sein muß, beweist auch Röm. 8, 34. Und die grundlegende Bedeutung des Glaubens an den Erhöhten spiegelt sich in dem überaus häufigen Gebrauch der Christusbezeichnung ὁ κύριος und besonders von Formeln wie ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (1. Kor. 1, 2), τοῦ κυρίου εἶναι (Röm. 14, 8), ἐν κυρίῳ (47 mal in den Briefen ausschließlich Pastoralbriefe, welche die Formel nicht kennen). Daß die Missionspredigt auch einen bestimmten Hinweis auf die Himmelfahrt Christi in der Richtung der lukanischen Tradition enthielt, hat Trautzsch[4]

---

[1]) Obwohl Müller S. 98 mit Recht hervorhebt, daß Röm. 1, 3 ff. nicht als einfache Reproduktion der Missionspredigt gelten darf.

[2]) So auch Müller S. 98. Er spricht von dem „irdischen Nationale" Jesu.

[3]) Vgl. Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum, S. 49. – [4]) S. 9.

behauptet, aber ein Beweis dafür läßt sich nicht erbringen. Die Andeutungen in Eph. 4, 8 f. und Kol. 2, 15 reichen dazu nicht aus. Für Paulus scheint schon die Auferstehung die eigentliche Inthronisation des Kyrios zu sein (Röm. 1, 4).

Die Proklamierung Jesu Christi als des Herrn war der „Ruhe- und Wendepunkt", dem die vorausgegangenen Mitteilungen aus Jesu Erdenleben zustrebten [1]. Der Abschnitt Phil. 2, 6—11 kann daher als eine kurze Zusammenfassung der Evangeliumsverkündigung, so weit wir sie bisher betrachtet haben, gelten. Alle von uns aufgewiesenen Tatsachen, die irdisch menschliche Geburt des Christus, die Erniedrigung bis zum Kreuzestode und die Erhöhung zum Kyrios finden wir hier wieder. Auch die letztere ist, wie Müller (S. 101) mit Recht hervorhebt, für Paulus eine objektive Tatsache, eine gottgewirkte Realität, mag sie von den Menschen anerkannt werden oder nicht. Gott wird ihr zu seiner Zeit Anerkennung verschaffen. Sie soll aber heute schon anerkannt und zwar in freiwilligem, frohem Gehorsam anerkannt werden (ὑπακοὴ πίστεως, Röm. 1, 5; 16, 26). Daß dies geschehe, ist der Zweck der Missionspredigt.

Es liegt hiernach nahe, an diesem Punkt der Verkündigung mit Müller [2] einen Hinweis auf die apostolische Autorität zu vermuten. Dieselbe ist für die paulinische Predigt von so grundlegender Bedeutung (vgl. die Briefanfänge, besonders den Galaterbrief, auch 2. Kor. 5, 18), daß sie schwerlich ganz mit Stillschweigen übergangen werden konnte; daß sie früh zur Sprache zu kommen pflegte, beweist auch 1. Thess. 2, 7 [3]. Der Übergang von der Erhöhung Jesu zum Apostolat aber ist dem Paulus wiederum offenbar geläufig (Röm. 1, 4 f.: Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν, Eph. 4, 10. 11; vgl. 1. Kor. 9, 1; 1. Kor. 15, 9 ff.). Die Annahme hat daher viel für sich, daß der Hinweis auf die amtliche Eigenschaft

---

1) J. Müller S. 101. - 2) S. 102 ff.

3) Geradezu als wesentliches Stück der Missionspredigt würde sie bezeugt sein, wenn 2. Kor. 5, 19 das dunkle ὡς ὅτι entsprechend den Nachweisungen, die Jannaris (Misreadings and misrenderings in the N. T. 2 und 3, Expositor 1899, 9, S. 296—310; 10, S. 142—153, insonderheit S. 147 ff.) gegeben hat, im Sinne von „daß" „nämlich daß" abhängig von διακονία τῆς καταλλαγῆς zu nehmen wäre. Die herkömmliche kausale Fassung hat aber immer noch so viel für sich (vgl. Heinrici und Bachmann z. d. St.), daß wir auf die Verwertung der anderen Erklärung verzichten.

und Beglaubigung des Sendboten an diesem Punkt der Verkündigung seine Stätte fand[1].

Naturgemäß folgte nun der Inhalt der Kundgebung im engeren Sinne. Denn wie die Frohbotschaft ihrem allgemeinsten Inhalte nach etwas Einheitliches und Einfaches ist: Christus, so hat sie auch ein einheitliches, einfaches Ziel, auf das sie zustrebt: die Versöhnung mit Gott. Die Mitteilung der Tatsachen, die wir bisher als Inhalt des Evangeliums erkannt haben, gipfelt unter persönlicher Wendung an die Hörer in einer adhortativen Spitze 2. Kor. 5, 20[2]: „Lasset Euch versöhnen mit Gott".

Ein Ruf von großartiger Einfachheit und zugleich von größtem Reichtum! Er erhielt aber besondere Kraft und starken Nachdruck durch den Hinweis auf die bevorstehende Weltkatastrophe[3], welche bestimmt als Ankunft des Christus zur Rettung der Gläubigen und zur Bestrafung derer, welche sich nicht retten lassen wollen, angesagt wurde. Das Evangelium zeigt durch das Zeugnis vom gekreuzigten und auferstandenen Christus den Weg zur Rettung von dem kommenden Zorn und wird daher mit Recht „eine Kraft

---

[1]) Nach Munzinger S. 93 u. 101 hätte Paulus gleich zu Anfang sich seinen Hörern als Sendbote Jesu Christi vorgestellt und sie dabei auch über seine eigenen Personalien, Name, Herkunft und Vergangenheit aufgeklärt. Munzinger beruft sich dafür auf die Analogie der Briefe, welche jedoch einfach dem antiken Briefstil folgen. Aber auch das Beispiel Act. 22, 3 könnte für M.s Ansicht sprechen. Vielleicht bestand an diesem Punkt ein Unterschied zwischen Juden- und Heidenmissionspredigt. Für jüdische Hörer hatten naturgemäß die Personalien des Paulus größere Bedeutung; vgl. jedoch für die obige Darstellung auch Act. 13, 32.

[2]) Der Vers ist durch seinen ganzen Zusammenhang deutlich als eine Spiegelung der Missionspredigt charakterisiert. Die διακονία τῆς καταλλαγῆς ist der Dienst, der λόγος τῆς καταλλαγῆς die Verkündigung des Missionars. Das ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν ersetzt das fehlende intransitive Verbum zu ἀπόστολος und beweist, wie konkret für Paulus der Begriff des ἀπόστολος noch war, und die Worte ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν entsprechen allem dem, was oben über den autoritativen und aktuellen Charakter des Kerygmas gesagt worden ist. — Im Lichte obiger Stelle gewinnt die bestbezeugte Lesart in Röm. 5, 1, εἰρήνην ἔχωμεν, als Nachklang der Missionspredigt an Wahrscheinlichkeit.

[3]) Vgl. 1. Thess. 1, 9 f. Dazu Trautzsch S. 22; Weinel S. 145; Munzinger ordnet kaum überzeugend: Kreuzigung, Auferstehung, Wiederkunft, Erscheinungen des Auferstandenen, Leben des Christus in den Gläubigen. Wernle erwähnt das eschatologische Moment am Schluß des Kerygmas nicht.

Gottes zur Rettung für jeden Glaubenden" (Röm. 1, 16) genannt. Der Apostel spricht in ähnlichem Sinne von der Hoffnung des Evangeliums (Kol. 1, 23). Die Hoffnung wird auch durch Kol. 1, 5 als Stück der evangelischen Predigt bezeugt (vgl. auch 1. Thess. 4, 13). Vor allem aber kündigte nach Röm. 2, 16 die Missionspredigt den Vollzug des Weltgerichts durch Jesum ausdrücklich an[1].

Ist mit dem allem der Umfang des Kerygmas vollständig umschrieben?

Konnte die Predigt sogleich mit den Vollklängen der Frohbotschaft von Christus einsetzen? Oder mußte der Apostel zunächst durch allgemeinere, vielleicht rational orientierte Gedanken für ihre Aufnahme

[1]) Allerdings ist es strittig, ob sich Röm. 2, 16 als Rückblick auf den Inhalt der Predigt verwerten läßt. Müller S. 80, 109 hat dies im Anschluß an die u. a. von Weiß und Kühl vertretene Exegese der Worte κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου behauptet. Zahn hat gegen diese Deutung unter Berufung auf 2. Tim. 2, 8 eingewandt, daß κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, wenn es als Inhaltsangabe der Predigt verstanden werden sollte, hinter Χριστοῦ stehen müßte. Auch sei schwer klar zu machen, wie Paulus sich im vorliegenden Zusammenhange auf sein besonderes Evangelium berufen haben sollte. Aber Zahns eigene Deutung, welche das ἀπολογουμένων V. 15 von dem κατηγορούντων loslösen und nur an ersteres den Relativsatz V. 16 anschließen möchte (wenn die Heiden im Endgericht für sich geltend machen, daß sie doch nicht dieselben sittlichen Antriebe gehabt haben, wie die Juden, werde Gott ihnen ein gerechter und darum milder Richter sein, so daß sein im Evangelium geoffenbarter Gnadenwille auch im Endgericht zum Ausdruck kommen werde), trägt einen völlig fremden Gedanken ein und erscheint daher ebenso wenig annehmbar, wie die Hofmannsche Exegese, deren Grundgedanke von Weber a. a. O., S. 138 ff. wieder nachdrücklich verteidigt worden ist, wonach κρίνει (praes.) zu lesen und an das beim Hören der Missionspredigt sich vollziehende innere Gericht zu denken ist. Gegen die letztere Deutung spricht vor allem, daß der Leser, welcher V. 5 ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ gelesen hat, bei ἡμέρᾳ auch V. 16 nur an den Tag des Endgerichts denken kann (bes. bei der Lesart ἐν ᾗ ἡμέρᾳ). Ist also an der Deutung auf jenen Tag festzuhalten, so könnte man noch versuchen, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου mit Schniewind u. a. unter Vergleichung von Röm. 16, 25 von der Norm des Richtens zu verstehen. Allein auch so entsteht ein Gedanke, der sich in den Zusammenhang nicht recht einfügen will. So muß es bei der im Text vertretenen Exegese bleiben. Wir empfinden mit Kühl die Schlußworte des Verses als eine beiläufig angefügte Bemerkung, so daß man vor κατὰ ein Komma setzen könnte. Daß der erhöhte Christus das Weltrichteramt ausüben werde, konnte der Apostel sehr wohl als ein Stück seiner Frühbotschaft bezeichnen.

den Boden bereiten? Die Ansichten der Forscher gehen über diese Frage ziemlich weit auseinander[1].

Wer hat recht? Daß Paulus die Predigt des Monotheismus vor Heiden als ein wesentliches Stück seiner Verkündigung betrachtete und daß er auch den „kommenden Zorn" ankündigte, scheint schon aus 1. Thess. 1, 9 f. mit Sicherheit hervorzugehen. Die Entscheidung hängt aber zumeist davon ab, ob man Röm. 1—3 als Quelle für die Missionspredigt gelten läßt. Wir haben uns bereits oben (S. 8) auf Grund des von Weber erbrachten Nachweises

[1]) Trautzsch, S. 20, vermutet, Paulus habe seine Missionstätigkeit vor Heiden mit der Verkündigung Gottes des Vaters begonnen, — ob des Schöpfergottes oder des christlichen Heilsgottes, bleibt einigermaßen in der Schwebe, — lehnt es jedoch ab, daß Paulus etwa mit Hilfe ethischer Forderungen eine Erkenntnis der sittlichen Schwäche in den zu Bekehrenden herbeizuführen versucht habe, um wiederum durch Verkündigung der Gnade die erschütterten Gemüter aufzurichten (S. 22). Stark betont ist der rationale Unterbau der Predigt von Pflaumer (Ev. Kirchenz. 1907, S. 828). Nach ihm sprach Paulus zunächst über Götzendienst und Sünde, um dann eine ausführliche Darlegung der natürlichen Gotteserkenntnis einschließlich der Liebe Gottes folgen zu lassen. Gewissermaßen der Antipode von Pflaumer ist J. Weiß (Das Urchristentum I, S. 184), welcher urteilt, Paulus habe einen rationalen Unterbau in der Regel ganz verschmäht. Erst nachdem er durch die Predigt von dem Herrn Christus und seinem Kreuzestode die Gemüter erschüttert und gewonnen hatte, habe er etwa in zweiter Linie zuweilen die Argumente der hellenistischen Aufklärung in seinen Dienst genommen, um die letzten Reste des Polytheismus vollends zu zerstören. Munzinger, S. 87, meint gar: „Die Bekämpfung des Götzendienstes lag dem Missionar Paulus auf der äußersten Peripherie". Die meisten Hörer der Predigt seien durch die Synagoge schon irgendwie mit der Geistigkeit Gottes vertraut gewesen. Und auch abgesehen davon sei eine eigentümliche Zurückhaltung des Apostels gegenüber dem Götzendienst zu beobachten. Ähnlich auch Stosch, Allgem. Miss. Ztschr. 1896, S. 398. Auch von der Sünde läßt Munzinger den Apostel nur in ganz kurzen, mehr andeutenden als ausführenden Worten reden. J. Müller S. 88 ff.; Weinel (Paulus, S. 141—143) und Wernle (Anfänge, S. 126—130) dagegen haben, ohne an eine ausgeführte natürliche Theologie des Apostels denken zu wollen, das Auftreten vorbereitender Gedanken behauptet, welche man mit Wernle (Anfänge, S. 111), Weber S. 12 unter dem Ausdruck der paulinischen Propädeutik zusammenfassen kann. Wernles Darstellung nimmt unter den letztgenannten insofern wieder eine Sonderstellung ein, als sie den eschatologischen Einschlag schon für die propädeutische Predigt stark heraushebt. Für die Anknüpfung an eine keimhaft vorhandene Gotteserkenntnis hat sich endlich auch J. Warneck (Paulus, S. 88 ff.) ausgesprochen.

für diese Annahme entschieden. Damit ist nicht nur das Vorhandensein einer propädeutischen Missionspredigt bewiesen, sondern es lassen sich auch sogleich ihre Hauptgedanken erkennen. Der Apostel beginnt in Röm. 1, 18ff. mit einer eschatologisch gefärbten[1] Ansage des göttlichen Zorns wider die götzendienerische Kreaturvergötterung und die sittliche Entartung des Heidentums, wobei die letztere zugleich als ein vorläufiges Gottesgericht über die erstere verstanden wird. Als Hauptgedanken treten also die Bezeugung des einen Gottes, der Sünde und des göttlichen Gerichts heraus. Es handelt sich aber dabei um alles andere eher als um einzelne theologische Sätze. Vielmehr spitzt sich alles zu auf den gemeinsamen Zweck, das Gewissen der Hörer zu wecken und den Stachel des Bewußtseins um das „Unter-der-Sünde-Sein" (3, 9) tief hineinzubohren, damit dem weiteren Zeugnis das Verlangen nach „Rettung" (σωτηρία 1, 16, ῥυόμενος 1. Thess. 1, 10) entgegenkomme.

Weil dies das Ziel der propädeutischen Predigt war, fehlte die letztere auch in der Missionspredigt an die Juden nicht ganz. Das Verlangen nach Erlösung im Sinne des Evangeliums mußte auch hier zunächst geweckt werden, um befriedigt werden zu können. Auf welchem Wege dies erreicht wurde, zeigt der Abschnitt Röm. 2, 1ff.[2]. Der Apostel entkleidet hier den Juden aller eingebildeten äußeren Vorzüge und überführt ihn der Tatsache, daß er selber vor den

---

[1]) ὀργή (V. 18) und σωτηρία (V. 16) sind eschatologische Begriffe. Vgl. Kühl z. d. St. Es dürfen ferner auch 2, 1ff. mit herangezogen werden. S. u.

[2]) Über die Bedeutung des Abschnittes stehen sich bekanntlich zwei Ansichten gegenüber, während eine dritte zwischen ihnen zu vermitteln sucht. 1. Hofmann, Schott, Bleibtreu, Göbel, Klostermann, (Zahn), Nösgen, Weber u. a.: Fortsetzung der Polemik wider das Heidentum. 2. H. Meyer, B. Weiß, Lipsius, Lietzmann und überhaupt die meisten neueren Ausleger: Wendung zur Polemik gegen die Juden. 3. Olshausen, Kähler, Luthardt, J. Weiß, Feine, Spitta, Kühl: allgemeiner, von der Polemik gegen die Heiden zu der wider die Juden überleitend. Im Recht ist die letzte Fassung. Durch das folgernde διό und das aus 1, 20 aufgenommene ἀναπολόγητος hängt der Abschnitt aufs engste mit dem Vorhergehenden zusammen. Andererseits zieht das πᾶς ὁ κρίνων den Kreis so weit wie möglich. Den Juden lag das Richten besonders nahe, und in V. 9f. sind diese neben den Griechen ausdrücklich genannt. Aber erst von V. 17 ab wendet sich der Apostel ausschließlich den Juden zu. Der Abschnitt 2, 1—16 ist also Quelle sowohl für die Heiden- wie für die Judenpredigt.

sittlichen Maßstäben, die er gegen andere mit großer Virtuosität zu handhaben versteht, nicht bestehen kann.

Haben die obigen Aufstellungen recht, so ergibt sich, daß der tatsächliche Inhalt der Verkündigung über das Evangelium hinausgriff. Evangelium ist die Botschaft, welche die in Christo geschehene und sich noch fortsetzende Gottesoffenbarung der letzten Zeiten bezeugt und daher auch für jüdische Ohren absolut neu ist. Was an vorbereitender Erkenntnis diesem Zeugnis vorangeht, mag von höchstem Wert, für das Verständnis und die Annahme des Evangeliums geradezu unentbehrlich sein — zum Evangelium selbst gehört es nicht[1].

Nicht wenige Forscher haben nun aber den tatsächlichen Inhalt der Verkündigung noch erheblich mehr erweitern zu müssen geglaubt[2]. Viel Unsicherheit schwindet jedoch sogleich bei präziser Fassung des Begriffs „Missionspredigt". Wir stehen hier an dem Punkt, wo wir die oben S. 56 f. empfohlene Vorsicht zu betätigen haben. Nicht jede Stelle der Briefe, die nach unserem Gefühl einmal in einer Missionsrede hätte vorkommen können, darf verwertet werden. Nicht einmal jedes παρέδωκα oder οἴδατε des Apostels ist ein sicherer Fingerzeig

---

[1]) J. Müller, S. 88, rechnet wohl mit Unrecht die Botschaft von dem einen Gott mit zum Evangelium.

[2]) Müller neigt der Annahme zu (S. 106), daß die Predigt noch die Zusage der Gottes-Kindschaft und des Geistesempfangs für die Gläubigen enthielt, erklärt dagegen bestimmt, daß das Evangelium Moralvorschriften nicht enthalten habe (S. 113). Clemen (II, 119), Weinel (S. 147) und Pflaumer (S. 831) meinen jedoch, daß die Missionspredigt auch in gedrängter Kürze, aber mit markanten Strichen das Bild des neuen Lebens eines Christenmenschen entworfen habe. J. Weiß (S. 189) und Trautzsch (S. 22, allerdings mit dem Zusatz „erst im weiteren Verlauf der Missionspredigt") haben dieses Bild im Anschluß an Stellen wie 1. Thess. 4, 4 ff.; 1. Kor. 6, 9 f.; Gal. 5, 20 ff. mit ziemlich speziellen Zügen ausgestattet. Trautzsch spricht auch von Taufe, Abendmahl, Gebet, mit vorsichtiger Zurückhaltung selbst von christlicher Sitte und bestimmten praktischen Fragen (S. 15 f.). Weinel hat (Paulus, S. 147) besonders das kirchliche Ziel der Missionspredigt betont. Nach Munzinger (S. 92 f.) endlich hat Paulus, allerdings „nicht notwendig in der ersten Verkündigung" Themata wie die folgenden behandelt: Das Seufzen nach Erlösung (Röm. 8, 18 ff.); Widerstreit zwischen Gesetz und Neigung (Röm. 7, 7 ff.); Das Leben im Fleisch und im Geist (Röm. 8, 1 ff.; Gal. 5, 16 ff.); Die Freiheit eines Christenmenschen (Gal. 3—5; 2. Kor. 3, 4 ff.); Die Auferstehung (1. Kor. 15; 1. Thess. 4, 13 ff.); Die ewige Heimat (2. Kor. 4, 7—5, 10).

für unsere Untersuchung. Dies ist besonders deutlich hinsichtlich des Herrenmahls. Paulus leitet die Erinnerung an den heiligen Ursprung dieses Mahls 1. Kor. 11, 23 zwar mit einem παρέδωκα ὑμῖν ein. Zum Evangelium rechnet er aber diesen Bericht nirgends. So oft er auch den Inhalt seiner Botschaft kurz zusammenfaßt, das Herrenmahl tritt nirgends als wesentliches Stück der Kundgebung oder als Objekt des Glaubens auf. Jenes παρέδωκα ist daher auf die spätere Unterweisung zu beziehen. Wäre das Urchristentum eine Mysterienreligion, so wäre die Einsetzung der heiligen Riten freilich etwas Wesentliches und Grundlegendes, das sogleich hätte mitgeteilt werden müssen[1]. Paulus aber empfindet völlig anders. Zum „Grundlegen" (1. Kor. 3, 10) gehört nicht einmal das Taufen (1. Kor. 1, 17). Eine kurze Aufforderung, sich taufen zu lassen, mag trotzdem am Schluß der Missionspredigt vorgekommen sein. Aber bis ins einzelne gehende Belehrungen über die Taufe hat der Apostel in der ersten Verkündigung schwerlich gegeben. Das meiste blieb dem unmittelbaren Erleben überlassen. Auch vom Geist und seinen Wirkungen wird die Missionspredigt höchstens kurz im Tone halbandeutender Verheißung gesprochen haben. Eine ausgeführte Lehre vom Geist enthielt die Missionspredigt nicht. Zwar schon die junge thessalonische Gemeinde weiß vom Geiste (1. Thess. 5, 19), aber aus Erfahrung (1. Thess. 1, 5; 4, 8). Alle Erkenntnis der Gemeinden aus „Belehrungen" des Apostels ableiten zu wollen[2], ist zumal, wo es sich um die Geheimnisse des inneren Lebens handelt, ein nicht zu rechtfertigendes Verfahren. Der Geistesempfang ist für Paulus nicht sowohl Gegenstand als Folge der evangelischen Verkündigung (Gal. 3, 2. 5), wenn auch das scheinbar regelmäßige Eintreten dieser Folge einen vorhergehenden Hinweis wahrscheinlich macht. Unter den Vollkommenen redet der Apostel geistgeborene Weisheit (1. Kor. 2, 6 ff.). In der Missionspredigt dagegen konnte er zu den Korinthern von diesen Geheimnissen nicht reden (3, 1 f.). Es ist nirgends die Weise des Apostels, durch die Entfaltung der Wirkungen des Evangeliums für dasselbe Stimmung zu machen, sondern er entwickelt das Evangelium zuerst objektiv thetisch,

---

[1]) So tatsächlich Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 50: „Das Mysterium verlangt natürlich die Formel".

[2]) Trautzsch S. 11 zu 1. Thess. 1, 4 f.

um darauf erst, wenn er Verständnis voraussetzen darf, von seinen Früchten zu reden.

Auch von der „Gemeinde" hat Paulus erst geredet, wenn sie durch den selbstverständlichen Zusammenschluß der einzelnen Bekehrten entstanden war. Und mit dem Bilde des neuen Lebens wird es sich entsprechend verhalten. Gal. 5, 21 προεῖπον kann auf die propädeutische Predigt oder nachfolgende Weisungen, 1. Thess. 4, 1 καθὼς παρελάβετε auf letztere bezogen werden. Gerade an den für die Missionspredigt so wichtigen Thessalonicherbriefen ist G. Müller[1] die Erkenntnis aufgegangen: „Die παραγγελίαι sind den Thessalonichern nicht in der Missionspredigt, sondern im Unterricht gegeben." Besonders deutlich wird dies, wenn man I 4, 2 ff. mit 2, 10 ff. (ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν) kombiniert. Auch die Paränesen der übrigen Briefe, auf welche man für die gegenteilige Ansicht so gern sich beruft, beweisen es. Paulus wendet sich in ihnen allen an Christen, die mit Gott versöhnt sind und den Geist empfangen haben. Er ermahnt „durch das Erbarmen Gottes" (Röm. 12, 1), er sagt: wandelt würdig Gottes, Eures Berufers (1. Thess. 2, 12), würdig des Herrn (Kol. 1, 10), würdig Eurer Berufung (Eph. 4, 1) oder auch würdig des Evangeliums Christi (Phil. 1, 27). Diese Ausdrucksweise erklärt sich am einfachsten, wenn die Berufung dem neuen Lebenswandel als etwas relativ Selbständiges voransteht, so daß der Apostel mit den einzelnen sittlichen Weisungen erst einsetzte, wenn durch die Annahme des Evangeliums der Boden dafür bereitet war. Zwischen der Missions- und der Gemeindepredigt besteht für Paulus ein Unterschied zwar nicht in dem Sinne, daß das Evangelium für die Gemeinde je etwas Überwundenes wäre — sie lebt vielmehr zuletzt allein von ihm —, wohl aber in dem anderen, daß die Gemeindepredigt das ἐπιστρέφειν als vollzogene Tatsache voraussetzt und daran die παραγγελίαι knüpft, während die Missionspredigt auf den Entschluß dazu erst hinarbeitet. Gewiß war die Grenze in der Praxis nicht immer so einfach zu ziehen, und nicht der Theolog, sondern der Pädagog Paulus hat sie gezogen. Aber dies ändert nichts an der Tatsache, daß grundsätzlich angesehen die Missionspredigt für

[1]) Die missionarische Tätigkeit des Apostels Paulus in Thessalonich S. 85. Auch Munzinger erklärt sehr bestimmt für die erste Verkündigung und die Unterweisung — für die letztere u. E. mit Unrecht —, daß Paulus keinerlei Sittenlehre brachte (S. 161).

Paulus wesentlich Evangelium, Frohbotschaft war, nicht, auch nicht zugleich, Verkündigung einer neuen Moral[1].

Trug also die Missionspredigt überhaupt keinen sittlichen Charakter? Das wäre ein sehr übereilter Schluß. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Das Evangelium ist trotz — oder wegen? — seines rein religiösen Charakters sittliche Botschaft in konzentriertester Form. Die paulinische Propädeutik arbeitet hin auf ein inneres Gericht über die Sünde, und zwar über die Sünde in ihrer konkreten Gestalt (Röm. 1, 24 ff.). Dies Gericht setzt sich fort unter der Botschaft von der heiligen Liebe Gottes, welche die Sünde im Kreuze Christi sühnt. Das Ziel dieser Botschaft ist die Wiederherstellung der sittlichen Gemeinschaft mit Gott. Endlich folgt dann der Hinweis auf die zukünftige Welt und das Endgericht. Dies alles bedeutete eine ungeheure Aufrüttelung der Gewissen, eine Belebung der sittlichen Persönlichkeit sondergleichen. Es lag darin keimartig eine ganz neue Welt des Sittlichen beschlossen. Das mußte sich den Hörern von Anfang an, wenn auch noch unklar und unbewußt, aufdrängen, zumal zur Predigt der Anschauungsunterricht der sittlichen Persönlichkeit des Predigers hinzutrat. Es bleibt also völlig richtig, auch wenn die Missionspredigt einen besonderen Abschnitt „das neue Leben" mit einzelnen Moralsätzen nicht enthielt, was Harnack, Mission und Ausbreitung I, S. 110 schreibt: „Jede Auffassung der Grundzüge der christlichen Missionspredigt ist verfehlt, die nicht alles sub specie der Souveränität des Sittlichen . . . . . . betrachtet".

Die ganzen letzten Ausführungen erhalten noch eine besonders interessante Bestätigung durch den Aufbau des Römerbriefes. Soviel ich sehe, ist noch keiner der Ausleger von Röm. 6 der Frage nachgegangen, warum der Apostel die Leser gerade an diesem Punkt seiner Darlegungen an ihre Taufe erinnert. Und doch geschieht dies schwerlich zufällig. Wie das Beispiel von Gal. 5, 13 ff. (besonders V. 24) beweist, konnten verwandte Gedankenreihen an sich sehr wohl auch ohne Hinweis auf die Taufe behandelt werden. Von welch feinem psychologischen Geschick zeugt aber dieser Hinweis, wenn er, wie wir annehmen möchten, im Verlauf der den Lebensstand der Christgläubigen von Grund aus entwickelnden Erörterungen gerade da auf-

[1]) „Er (Paulus) ist nicht als Moralist zu den Heiden gekommen, um ihnen Vorschriften zur Besserung ihres Lebens zu geben" (Wernle, Paulus als Heidenmissionar, S. 27).

tritt, wo die Taufe tatsächlich in der Geschichte des Christenlebens ihren natürlichen Platz hatte, das heißt an der Grenzscheide von Missionspredigt und weiterer Belehrung beziehungsweise Gemeindepredigt. Welche Erinnerungen stiegen da beim Lesen auf! Kühl hat, wohl als erster, richtig beobachtet, daß die Worte πίστις und πιστεύειν in Röm. 1—5 einige dreißigmal vorkommen, während von da ab der Faden auf mehrere Kapitel hinaus abreißt. Diese Worte gehören aber, wie später zu beweisen sein wird, den Zusammenhängen der Missionspredigt an. Ganz ähnlich steht es mit den Begriffen δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι und δικαιοσύνη θεοῦ. Drängt sich nicht angesichts dieses Tatbestandes der Schluß auf, daß die Beziehungen des Römerbriefes zur Missionspredigt möglicherweise noch weiter reichen, als Weber und andere angenommen haben, und erst mit dem 5. Kapitel zu Ende gehen? Freilich ist die Missionspredigt in Röm. 3, 21—5, 21 so wenig wie in den vorhergehenden Kapiteln unverändert wiedergegeben, sondern sie ist überall auf das Niveau der Gemeindepredigt oder richtiger auf das der grundsätzlichen Erwägung für denkende Gläubige gebracht, unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung mit dem Judaismus. Wohl aber ist sie ihrem wesentlichen Gedankeninhalt nach reproduziert und klingt hie und da selbst bis in einzelne Wendungen hinein nach [1].

Nun enthalten die genannten Kapitel alles das, was wir an Bestandteilen der Frohbotschaft festgestellt haben. Nur der eschatologische Ausblick am Schluß fehlt, was im Zusammenhange des Briefes selbstverständlich ist. Dagegen sagt der Apostel noch nichts von der neuen christlichen Sittlichkeit und erwähnt den Geist nur einmal (5, 5), sofern durch ihn die Liebe Gottes sich in das gläubige Herz ergießt, noch gar nicht dagegen als treibendes Prinzip des neuen Lebens [2]. Andrerseits setzt die ethische Betrachtung sogleich mit der Taufe in voller Kraft ein, und der Geist steht weiterhin, besonders im 8. Kapitel, im Mittelpunkt. Ein Blick in die Konkordanz ist hier wieder sehr lehrreich.

So grenzt sich im Römerbrief die Missionspredigt von der Gemeindepredigt scharf ab. Die letztere bildet aber doch die organische Fortbildung der ersteren. Es gewährt einen besonderen Reiz, darauf zu achten, wie das vorwärtstreibende Motiv längst unter der Ober-

---

[1]) Vgl. das vielumstrittene εἰρήνην ἔχωμεν Röm. 5, 1 mit 2. Kor. 5, 20.

[2]) Die Aussage 2, 29 hält sich auf alttestamentlicher Linie.

fläche arbeitet, ehe es vom 6. Kapitel an vollends machtvoll hervorbricht. Die Erkenntnis Gottes als sittlicher Persönlichkeit steht von Anfang an im Mittelpunkt[1]. Schon im 5. Kapitel tritt dann die Gnade dieses Gottes als königliche Herrscherin auf. Das Wort βασιλεύειν verbindet als übergreifende Klammer die Missions- und Gemeindepredigt (5, 21 cf. c. 6, 12), so daß ein Ausleger wie Zahn den nach dem obigen freilich nur relativ berechtigten Versuch hat machen können, 5, 12ff. mit den Kapiteln 6—8 unter der gemeinsamen Überschrift: „Die königliche Herrschaft der Gnade Gottes in Christo" zusammenzufassen.

Wir haben damit einen vollständigen Überblick über das einfache und klare Grundgefüge der paulinischen Missionspredigt gewonnen. Sie suchte zunächst den Hörern die Augen über ihre Zornverfallenheit zu öffnen, dabei nötigenfalls zur Bekehrung von den Greueln des Götzendienstes zum lebendigen Schöpfer-Gott auffordernd, bezeugte darauf Jesum, den Christ, der von Gott gesandt ins Fleisch kam, zur Versöhnung der sündigen Welt starb, auferweckt und zum Kyrios erhöht wurde und nun seine Boten sendet mit der erlösenden Frohbotschaft. Sie forderte die Hörer auf, sich mit Gott versöhnen zu lassen, wohl auch, sich zur Besiegelung des neuen Lebensstandes taufen zu lassen, verhieß etwa die Mitteilung heiligen Geistes, um endlich mit dem eindrucksvollen Hinweis auf den Richter, der zugleich für seine Gläubigen der Retter ist, zu schließen. Dies alles wurde so gepredigt, daß die Hörer dadurch zu einer sittlichen Entscheidung von ungeheurem Ernst gedrängt wurden.

Unser früher auf anderem Wege gewonnenes Resultat, daß die paulinische Missionspredigt wirksame Bezeugung geschichtlicher Offenbarung war, hat sich uns aufs neue bestätigt. Zugleich leuchtet ein, daß sie im Vergleich mit der gesamten Gedankenwelt des Apostels, wie sie uns in seinen Briefen entgegentritt, etwas Einfaches war. Sie hielt sich an die Elemente, welche dem ganzen Urchristentum gemeinsam und allgemein verständlich waren, während die spezifisch paulinischen Gedanken in ihr mehr zurücktraten[2]. Daß der

---

[1]) Dies beweist vor allem der Begriff δικαιοσύνη θεοῦ, wie man ihn im einzelnen auch deuten mag.

[2]) Der relativ einfache und gemeinchristliche Charakter der paulinischen Missionspredigt ist mit Recht stark von Holtzmann betont: Ntl. Theol. II¹, S. 207, II², S. 240, 242. Vgl. auch v. Dobschütz, Exkurs zu 1. Thess. 1, 10, S. 81. Kühl, Römerbrief, S. 219. 222.

Apostel die geistliche Höhenlage seiner Darbietung dem Stande seiner Hörer anpaßte, hat er selbst 1. Kor. 3, 1 f. bestimmt ausgesprochen. Im Laufe unserer weiteren Untersuchung wird der relativ einfache Charakter der Missionspredigt noch deutlicher werden. Schon hier aber mag eine vorläufige Hindeutung darauf am Platze sein.

Es erhebt sich nun die Frage, ob der im obigen wiedergegebene Aufriß der Predigt den Charakter eines regelmäßig wiederkehrenden Schemas hatte. Nordens Versuch, ein der christlichen und der griechischen „Predigt" gemeinsames Schema festzustellen, welches auf die letztere schon vor Paulus übertragen worden wäre[1], übersieht, daß sich auch ohne Abhängigkeit unter ähnlichen Bedingungen entsprechende Formen herausbilden[2], und er wird vor allem dem eigenartigen zentralen Inhalt der apostolischen Predigt durchaus nicht gerecht. Wohl aber ist zu fragen, ob der Missionspredigt des Paulus ein von ihm selbst herausgebildetes oder auch bereits übernommenes christliches Schema zugrunde lag.

Wir sind zur Beantwortung dieser Frage auf indirekte Schlüsse angewiesen. Die Scheu des modernen Menschen vor allem Schematischen ist dem antiken Leben fremd. Dies beweist schon die weite Verbreitung des jüdisch-christlichen Lehrstücks von den zwei Wegen[3]. Daß aber Paulus ein ähnliches Lehrstück gekannt und benutzt hat, ja daß er überhaupt einen feststehenden sittlichen Lehrstoff — um hiervon auszugehen — seinen Gemeinden zu überliefern pflegte, ist mindestens zweifelhaft[4]. Damit ist jedoch über den formalen

---

1) Agnostos Theos, S. 3 ff. - 2) Birt, Agnostoi Theoi, S. 364.

3) Vgl. die eindringenden Forschungen des katholischen Theologen Krawutzky (Theol. Quartalschrift 1882, S. 359 ff.), welche schon im folgenden Jahre durch die Auffindung der Didache in überraschender Weise bestätigt wurden, ferner die Arbeiten A. Seebergs (Der Katechismus der Urchristenheit, dazu Wendt, Theol. Literaturztg. 1903, 679 ff., Das Evangelium Christi, Die beiden Wege und das Aposteldekret, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit) außerdem M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums.

4) Es geht aus 1. Kor. 4, 17 nicht deutlich hervor. Auch Röm. 6, 17 kann der Ausdruck τύπος διδαχῆς allgemein davon verstanden werden, daß die Lehre, der die Leser zu gehorchen gelernt haben, eine charakteristische, normative Bestimmtheit zeigt. Dibelius a. a. O., S. 70 f., hat ansprechend vermutet, daß wir in den paränetischen Briefschlüssen im wesentlichen die „Wege" des Paulus vor uns haben. Ist diese Vermutung richtig, so ist der Apostel in seiner sittlichen Belehrung (παραγγελίαι 1. Thess. 4, 2; παράδοσις 2. Thess. 3, 6) weit davon entfernt gewesen, sich an ein feststehendes Schema zu binden.

Charakter der Missionspredigt noch kein Urteil gewonnen. Es tut der Größe des Apostels keinen Abbruch, wenn er sich hier auf wenige, stetig wiederkehrende Hauptpunkte beschränkt hat. Wie er nur ein Evangelium hatte, so hat er auch nur eine Predigt gehabt, die vom gekreuzigten und auferstandenen Christus, der da kommen wird. Dies bedeutet aber nicht notwendig Stereotypie. Wir fragen zunächst: hat der Apostel etwa seinen jungen Christen den wesentlichen Inhalt der Missionspredigt kristallisiert in Gestalt einer Formel übergeben? Die Wahrscheinlichkeit möchte hier von vornherein größer erscheinen. Trotzdem bin ich auch hier nicht überzeugt[1]. Hielte man jedoch diesen Beweis für erbracht, so wäre damit immer noch nicht bewiesen, daß auch die Predigt selbst schematischen Charakter trug. Nach A. Seeberg wäre zwar die Predigt aus der „verpflichtenden" Formel hervorgegangen. Allein die feste Formel pflegt nicht der Nährboden zu sein, aus dem die Blüte des Lebens aufsprießt, sondern der Kelch, in dem man sie zu konservieren sucht. Schon die Mannigfaltigkeit der Formeln, auf

---

Denn die paränetischen Schlußabschnitte der Thessalonicherbriefe, des Galater-, Römer-, Philipper-, Kolosser- und Epheserbriefes zeigen bei aller geistigen Einheit eine stark ausgeprägte Elastizität der Form und Gedankenführung. Dabei ist die Rücksicht auf die besonderen Bedürfnisse der Leser zwar nicht immer, aber doch zuweilen erkennbar (z. B. Gal. 5, 13. 18. 23, besonders 1. Theſſ. 4, 1 ff. sowie 2. Theſſ. 3, 6 ff.).

[1]) Gegen kurze Bekenntnisausrufe wie κύριος Ἰησοῦς usw. ist natürlich nichts zu erinnern. Wenn aber A. Seeberg mit seiner Rekonstruktion eines ausführlichen Taufbekenntnisses im Rechte wäre, müßte man erwarten, daß dessen Wortlaut viel bestimmter heraustäte. Die formelartigen Zusammenfassungen der „Heilstatsachen" zeigen eine noch flüssige Ausdrucksweise (Gal. 4, 4 cf. c. Röm. 1, 3; 8, 3; 1. Kor. 15, 3 f. cf. c. Röm. 4, 25; 6, 3. 4; 8, 34; 14, 9; Gal. 1, 1. 4; 1. Theſſ. 4, 14; 5, 10). Daß Paulus in 1. Kor. 15, 2 f. mit dem Ausdruck λόγος auf eine Formel anspiele und sie durch das Wort „überliefern" im Unterschied von „predigen" vom Evangelium unterscheide (Dibelius a. a. O., S. 9), ist deshalb nicht richtig, weil V. 2 eben τίνι λόγῳ und εὐηγγελισάμην verbunden sind. Ist es ferner wahrscheinlich, daß die Glieder eines feierlichen Bekenntnisses mit ὅτι (abhängig von einem nicht zur Formel gehörenden Verbum!) aneinandergereiht sein sollten, während gerade da, wo die Formel abbricht (V. 6), die direkte Rede einsetzen würde? Dibelius setzt V. 3–5 unwillkürlich auch in diese Redeform um, aber gegen den Wortlaut. Das wiederholte ὅτι kann nicht als ὅτι recit. verstanden werden. Die besonnenen Ausführungen von Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, S. 343 ff. scheinen mir noch nicht überholt zu sein.

die man für das apostolische Zeitalter geführt werden würde, beweist die Richtigkeit des Satzes: „Heilig war nicht der Text, sondern die Geschichte, von der er zeugte“ [1]. Es hat eine allgemein verpflichtende Formel, aus welcher die Missionspredigt abzuleiten wäre, nicht gegeben. Was man für Bruchstücke einer Formel gehalten hat, sind vielmehr, wenn ich recht sehe, vom Apostel selbst herrührende nachträgliche kurze Zusammenfassungen seiner Predigt, welche möglicherweise später einmal einen Anlaß zur Formelbildung abgeben konnten, in ihrer vorliegenden Gestalt aber kaum die ersten Anfänge des Kristallisationsprozesses bezeichnen [2].

Immerhin hat dem Apostel bei seiner Predigt der ideale Grundriß des Evangeliums, wie er ihn empfangen hatte und wie wir ihn in den obigen Ausführungen rekonstruiert haben, vorgeschwebt. In diesem Sinne kann man von einem Schema reden. Ja, noch mehr, er mag sich, um dieses Gerippe mit Fleisch und Blut zu umgeben, sehr oft ähnlicher Worte und Wendungen bedient haben. Aber diese Gleichartigkeit war nicht mechanischer Art. Der Prediger hatte zu seinem Stoff stets ein innerliches und freies Verhältnis. Man denke nur daran, wie er in den Briefen den Edelstein des Evangeliums hin und her wendet und ihm immer neue Sonnenblitze entlockt. Die Konzentration der Missionspredigt war nicht Armut, sondern Reichtum. Und die stehende Gleichartigkeit darf auch nicht überschätzt werden. Sehr verschieden ließ sich, wenn er gegeben wurde, der Schriftbeweis gestalten. Desgleichen die propädeutische Predigt. Dabei konnte auf die Geistesart der Hörer mancherlei Rücksicht genommen werden. Es bedarf auch keineswegs der Annahme, daß propädeutische Gedanken immer gerade am Anfang der Predigt und nur da auftraten, wiewohl diese Anordnung zunächst, nach dem Römerbriefe zu urteilen, eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich hat. Vorbereitende Gedanken ließen sich auch in verschiedenartiger Weise in das Kerygma im engeren Sinne einflechten oder

---

1) Dibelius a. a. O., S. 10.

2) Auch Kattenbusch a. a. O. möchte über einen common sense hinsichtlich dessen, was das Evangelium lehre, nicht hinausgehen. „Ein Mann wie Paulus wird (so gut wie ein Augustin und Luther), ohne sich ein Kompendium seiner Lehre zu schaffen, oft bewußt, öfter unbewußt, bestimmte Gedanken in der Kürze in der gleichen Weise wieder zusammen gruppiert, auch gewisse Wendungen wie Schlagworte geprägt haben . . . Aber das sind doch keine ‚Normen‘ gewesen, zumal keine ordnungsmäßigen“.

sonst damit verbinden. Ja, selbst die Annahme braucht man nicht von der Hand zu weisen, daß innerhalb des Kerygmas selbst die Hauptgedanken einmal anders gruppiert oder verschieden stark betont werden konnten[1]. Also bei bewußter Einförmigkeit der Hauptgedanken und -wendungen doch Wandelbarkeit im einzelnen!

Es läßt sich hierfür noch ein altes Zeugnis anführen, die Reden der Apostelgeschichte. Über den geschichtlichen Wert dieser Reden im einzelnen soll hier noch nichts gesagt werden. Sie kommen zunächst nur ganz allgemein als Nachhall der ältesten christlichen Missionspredigt in Betracht. Dibelius hat recht, wenn er aus ihnen zunächst die Absicht des Verfassers, die Einheit der christlichen Predigt zu zeigen, heraushört. Doch er macht selbst ebenso richtig darauf aufmerksam, daß Kerygma (im engeren Sinne), Schriftbeweis und Bußmahnung verschieden gruppiert werden können[2]. Und, so fügen wir hinzu, auch das Kerygma ist in jedem einzelnen Falle neu formuliert. Zwar treten gewisse Wendungen immer wieder auf (man beachte z. B. das τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν 10, 40 mit 3, 15; 13, 30). Aber selbst in der hier vorliegenden skelettartigen Form ist die Predigt keineswegs erstarrt. Die Eigenart der urchristlichen Missionspredigt ist damit, soweit wir urteilen können, richtig gekennzeichnet, und wir dürfen davon auf die Predigt des Paulus die Anwendung machen.

Hierdurch ist schon die Beantwortung einer anderen Frage vorbereitet, die hier noch kurz gestreift werden mag. Es ist neuerdings, besonders in leichter geschürzter Darstellung, üblich geworden, die Predigtweise des Paulus als methodistisch zu bezeichnen[3]. In der energischen Konzentration auf die Hauptsachen und dem energischen Dringen auf Versöhnung mit Gott liegt in der Tat eine gewisse Verwandtschaft des Methodismus mit dem Paulinismus. Soll nur darauf hingedeutet werden, so ist der Vergleich lehrreich. Weil aber durch das Wort „Methodismus" leicht die Vorstellung des Engen,

---

1) Vgl. die von Harnack, Z. f. Th. u. K. 1894, S. 147 aufgeführten Schemata, welche sich allerdings, genau besehen, sachlich wieder stark einander nähern.

2) „Das Kerygma steht Act. 2, 22 ff.; 3, 13 ff.; 10, 37 ff.; 13, 23 ff. (auch 5, 30 ff. ist verwandt); der Schriftbeweis 2, 25 ff.; 3, 22 ff.; 10, 43 a; 13, 32 ff.; die Bußmahnung 2, 38 f.; 3, 17 ff.; 10, 42. 43 b; 13, 38 ff." A. a. O. S. 8 [1]).

3) Zuletzt Weinel, Paulus, S. 147: Predigtweise des Methodismus im weitesten Sinne! Dagegen Munzinger S. 99 ff.

Schwülen, Treiberischen und Mechanischen hervorgerufen wird, ist es in dem vorliegenden Zusammenhange doch besser zu vermeiden. Denn diese Eigenschaften sind der Predigt des Paulus bei aller Energie seines Zeugnisses fremd geblieben. Das feste Beruhen auf den objektiven Gottestaten und die erhebende Größe und Feierlichkeit, welche die paulinische Predigt von da aus immer wieder erreicht haben muß, gibt ihr einen völlig andersartigen Charakter. Die sinnliche Ausmalung der Höllenqualen, wie sie im Griechentum innerhalb der orphischen Sekten längst bekannt und beliebt war, hat erst im 2. Jahrhundert ihren Einzug in die christliche Predigt gehalten[1]. Doch wir werden damit schon auf Einzelfragen geführt, denen wir im folgenden weiter nachzugehen haben.

Zweiter Teil.

Die Ausführung der Grundgedanken im einzelnen und die psychologischen Bedingungen ihrer Aufnahme.

Wenn wir uns im folgenden anschicken, die Wechselbeziehung zwischen Paulus und seinen Hörern im einzelnen klarzulegen, so schließen wir uns dabei dem oben aufgestellten Grundriß der Verkündigung an. Die tatsächliche Anordnung der Gedanken mag zwar, wie oben (S. 74f.) bemerkt, mannigfaltiger gewesen sein. Aber eben deshalb ist die Wiederherstellung der konkreten Predigten ein Ding der Unmöglichkeit. Unsere Aufgabe ist bescheidener, zugleich aber auch bedeutsamer. Wir möchten das Verfahren des Apostels bei der Verkündigung des Evangeliums verstehen. Dabei legen wir der Sache entsprechend das Hauptgewicht auf die Heidenpredigt. Die Verschiedenheit des beiderseitigen Verfahrens für Juden- und Heidenpredigt tritt aber vielleicht am besten ans Licht, wenn wir das Zusammengehörige möglichst nahe zusammenrücken. Wir geben daher nicht zwei Gesamtlängsschnitte, sondern betrachten zusammenfassend zunächst

a) die vorbereitende Predigt.

Ihre Aufgabe gestaltete sich vor geborenen Juden am einfachsten, wenn auch nicht am leichtesten. Hier konnte die Erkenntnis des *einen* Gottes, der sich in Gesetz und Propheten geoffenbart und seine ab-

---

[1]) Vgl. *Dieterichs* Forschungen zur sogen. Petrusapokalypse; auch *J. Leipoldt*, Die ersten heidenchristlichen Gemeinden, S. 13.

schließende Offenbarung für die Endzeit verheißen hatte, vorausgesetzt werden. Hier lebte man seit alters in der Erwartung des Tages Jahwes und kannte die Frage, die man mit Recht als den Angelpunkt der paulinischen Propädeutik bezeichnen könnte: wie bestehen wir im Gericht Gottes? Allerdings bestimmte sie in der Diaspora in weit geringerem Maße die Frömmigkeit als in Palästina [1]. Es gehörte zur Aufgabe des Paulus, die aktuelle eschatologische Stimmung hier von neuem zu erzeugen [2]. Aber die Voraussetzungen dafür waren vorhanden. Man war gewohnt, unter stetem Aufmerken auf Gottes Urteil zu leben. Dies wird auch von den Proselyten gelten. Nur war man auf der andern Seite allerdings geneigt, sich verhältnismäßig schnell über die Frage nach der Gerechtigkeit zu beruhigen. Das persönliche Verantwortlichkeitsgefühl fehlte zwar nicht ganz [3], aber im allgemeinen hielt man die Zugehörigkeit zum auserwählten Volke für eine völlig tragfähige Brücke. Wenn es Sanhedrin IX heißt: „Die Auferstehung der Toten ist ein Fundamentalartikel unseres Lehrers, Friede über ihn! . . . . . Dieselbe kommt aber nur den Gerechten zu," so kam das Wort „Gerechte" für ein jüdisches Ohr dem Worte „Juden" bedenklich nahe, während man andererseits „Ungerechte" und „Heiden" im allgemeinen einander gleich setzte. Nationale Beschränktheit und religiöser Pharisäismus verschlangen sich hier unauflöslich. Daraus ergab sich eine Situation, welche das Verständnis für den zentralen Inhalt des Evangeliums, die Botschaft von der Versöhnung mit Gott durch den Gekreuzigten, ungemein erschwerte. Hier liegt der tiefste Grund für jene Erfahrung des Apostels: „Ein gekreuzigter Christus den Juden ein Skandalon" (1. Kor. 1, 23). Sollte der Gekreuzigte ihnen Gotteskraft werden (1. Kor. 1, 24), so war zunächst ein revolutionärer Umschwung im Innern der Hörer notwendig. Ihn anzubahnen ist die Aufgabe der propädeutischen Predigt. Die letztere ist von starkem Angriffsgeist erfüllt. Der Apostel zieht zu Felde, um die verschlossene Festung für seinen Herrn zu erobern. Er reißt die Bollwerke nieder, die menschlicher Größenwahn gegen die wahre Erkenntnis Gottes aufgeführt hat, und führt jeden Anschlag gefangen unter den Gehorsam

[1]) In der philonischen Gedankenwelt z. B. tritt die Eschatologie völlig zurück (Windisch, Die Frömmigkeit Philos, Leipzig 1909, S. 99 f.).

[2]) J. Weiß, Das Urchristentum I, S. 162.

[3]) Bousset, Rel. d. Judentums, S. 315 f.

Christi (2. Kor. 10, 4 f.)[1]. Wie er dabei im einzelnen verfuhr, zeigt besonders Röm. 2.

Der missionarische Standpunkt dieses Kapitels, schon von der früheren Exegese vielfach dunkel empfunden, von Weber[2] unter Auseinandersetzung mit allen möglichen andersartigen Auffassungen nachgewiesen, kann unseres Erachtens nicht mit Grund bezweifelt werden. Die bekannte Streitfrage, ob der Römerbrief eine überwiegend juden- oder heidenchristliche Leserschaft voraussetze, ist immer noch nicht entschieden. Für beide Hypothesen lassen sich starke Gründe anführen. Die Aussagen über die Abstammung der Leser (1, 5 f; 11, 13; vgl. 1, 13—15; 15, 14—16; Kap. 9—11 die Juden in 3. Person) weisen entschieden in die heidenchristliche Richtung, der ganze Lehrtenor des Briefes dagegen deutet auf Auseinandersetzung mit jüdischer Tradition (7, 1 ist schwerlich auf allgemeine juristische Kenntnisse zu beziehen!). Dies eigentümliche Dilemma löst sich unter der Annahme, daß die Leserschaft, d. h. die römische Gemeinde, vor allem aus früheren Proselyten bestand[3]. Um bei ihnen für sein Evangelium einen Stützpunkt zu finden, hatte der Apostel sie gegen etwaige Angriffe des Judaismus zu wappnen. Ehe er zu diesem Zweck die Berechtigung seines Evangeliums thetisch und apologetisch entwickelt, schickt er eine vorbereitende Erörterung voraus, die sich mehr und mehr zu einer Disputation mit einem Juden zuspitzt, um denselben zu überzeugen, daß sein vermeintlicher Heilsbesitz trügerisch ist. Von 2, 17 ab wird der Jude namentlich angeredet, und sämtliche Versuche, diese Anrede auf den Christen im allgemeinen oder den Judenchristen im besonderen zu beziehen, sind als gescheitert zu betrachten[4]. „Es ist ein Fremder," schreibt Weber mit Recht, meist nur die Ansichten früherer Exegeten wiedergebend, „den der Apostel

---

[1]) Mögen die Worte zunächst im Gegensatz zum Judaismus geschrieben sein, so darf man sie im weiteren Sinne doch wohl auf das gesamte apostolische Wirken und dann speziell auf die Propädeutik der Judenpredigt beziehen. – [2]) A. a. O., S. 18 ff.

[3]) Daß das nationaljüdische Element größtenteils ausgeschaltet war, ist vielleicht aus dem bekannten Edikt des Claudius (Suet. Claud. c. 25) zu erklären. Die von Baur, Paulus I, 361 ff. angefochtene Darstellung der Apostelgeschichte (28, 21 f.), wonach keinerlei Verbindung zwischen der christlichen Gemeinde und der (wieder gesammelten) jüdischen Kolonie zu bestehen scheint, kann dann sehr wohl geschichtlich das Richtige treffen.

[4]) Vgl. darüber Weber S. 19 ff.

vor sich hat, gar nicht geneigt, seine Autorität von vornherein anzuerkennen. Der Apostel redet auf ihn ein, hält ihm Tatsachen vor, sucht ihm Folgerungen abzunötigen. Wovon erwartet er die Anerkennung seiner Behauptungen? Man hat mehrfach die Beobachtung gemacht, daß es Gewissensappelle und Gewissensurteile sind, auf die der Apostel seine Argumentation aufbaut . . . Paulus wendet sich an sein Gegenüber, als ob er ein hartes Herz mit wuchtigen Schlägen zu bearbeiten hätte. Es ist eine kleine Szene aus seiner Missionswirksamkeit, in der er so oft die Tür des Herzens für seine Botschaft erst gewaltsam zu sprengen suchen mußte." Das Maß der Übereinstimmung zwischen Römer 2 und der Judenmissionspredigt des Apostels ist hiernach sehr groß. Ganz so wie Paulus hier schreibt, hat er wohl unzählige Male in den Synagogen gepredigt.

Es ist möglich, daß er auch in der Judenpredigt zuweilen von dem Zorn Gottes über die Heiden ausging[1], um dann, wenn der jüdische Hörer diese Schilderung mit innerster Genugtuung angehört hatte, plötzlich wie einen Donnerschlag die Anklage gegen ihn selbst zu kehren (Röm. 2, 1 ff.). „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden." Dieser Satz, der in der Weise von Röm. 2, 14—18. 25—29 begründet worden sein mag, muß ein Leitmotiv der Predigt gewesen sein. Wie bei Jesu fällt auch bei Paulus die Entscheidung vor allem an der zweiten Tafel des Dekalogs[2]. Obwohl der Apostel

---

[1]) Aus dieser Annahme würde sich die eigenartige Verschiedenheit der Form in Röm. 1, 18 ff. und 2, 1 ff. am einfachsten erklären lassen, wiewohl sie sich im Zusammenhange des Römerbriefes auch schon daraus erklärt, daß der Apostel sich hier vor allem mit Resten des Judaismus auseinanderzusetzen hat, während die Leser in der Überzeugung, daß die Heiden, so wie sie sind, dem Zorn Gottrs verfallen sind, mit dem Apostel sich zusammenfinden.

[2]) Feine hat diesen propädeutischen Gebrauch des Gesetzes rundweg bestritten (vgl. Gesetzesfr. Ev., S. 91 ff.; Römerbrief, S. 90 ff.). Recht hat er darin, daß die Ausführungen des Apostels nicht sein eigenes vorchristliches Sündenbewußtsein oder ein Sündengefühl, welches er bei seinen Hörern vorausgesetzt hätte, widerspiegeln. Die tiefste Sündenerkenntnis des Paulus stammt in der Tat erst aus dem Damaskuserlebnis, welches seinen Trotz zertrümmerte, und Gal. 3, 24 (παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν) betont — auch darin hat Feine recht — vielmehr die harte Zucht des Gesetzes, als seine pädagogische Bedeutung, dies Wort im modernen Sinn verstanden. Aber Paulus hat trotz alledem nicht die Konsequenz des Antinomismus gezogen. Das Gesetz ist heilig (Röm. 7, 12). Der Hiatus, der an diesem Punkt des paulini-

im allgemeinen nicht zwischen rituellen und sittlichen Bestandteilen des Gesetzes unterscheidet, greift er doch mit sicherem Blick die sittlichen Gebote aus dem Gesetze heraus und weist an ihnen den Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis nach (Röm. 2, 17—23). Stolz lehrt der Jude andere und ist selbst ein Übertreter! Und zwar ein Übertreter im groben Sinne des Wortes. Die Missionspredigt malt, um Buße zu wecken, mit breitem Pinsel[1]. Diebstahl, Ehebruch, Tempelraub muß der Jude sich vorhalten lassen. Natürlich nicht in dem Sinne, daß jeder einzelne Jude solche Sünden begangen hätte[2]. Aber wenn auch nur gelegentlich solche Verirrungen vorkamen, so mußte sich schon dadurch das jüdische Pochen auf den Besitz des Gesetzes eine starke Einschränkung gefallen lassen. Das Gesetz rettet den Juden nicht, es verdammt ihn. Der Apostel bringt gar keine neuen, besonderen Normen an den Juden heran, sondern er macht nur die von jenem selbst anerkannten Normen mit vollem Ernst geltend. Darin liegt eben das Zwingende und Packende seines Beweises. Während der Jude die Sünde durch die neben ihr stehenden frommen Leistungen decken will, das Gesetz also einseitig zu seinen Gunsten verwendet und sich dadurch in seinem aufgeblasenen Selbstgefühl steigern läßt, heißt es für Paulus: „Gilt das Gesetz, so gilt es ganz" (Schlatter, vgl. Röm. 3, 19). Gottes Wille ist absolute

---

schen Denkens zu klaffen scheint (vgl. Gal. 3, 19 f.; Feine, Ntl. Theol.[1] 278 ff.; Holtzmann II, S. 36), wird sich so erklären, daß Paulus zwischen dem Gesetz als ewigem Ausdruck des göttlichen Willens und dem Gesetz als der durch die Sünde bedingten Form dieses Willens nicht begrifflich scharf unterscheidet. Insofern das Gesetz den Willen Gottes enthält, insofern Gott auch die todbringende Wirkung des Gesetzes gewollt hat, um zuletzt auch dadurch Leben zu schaffen (Röm. 11, 32; Gal. 3, 22), konnte Paulus sehr wohl das Gesetz benutzen, um seine Hörer auf das Heil in Christo vorzubereiten. Daß er das getan hat, geht aus Röm. 2 deutlich hervor. Denn dieses Kapitel kann nicht als bloße Polemik gegen das ungläubige Judentum verstanden werden, sondern will auf das Evangelium, das in den späteren Kapiteln des Briefes dargelegt wird, hinleiten. Auch kann Röm. 3, 20 b νόμος nicht vom alttestamentlichen Schriftwort im allgemeinen verstanden werden.

[1]) Gegen Munzinger S. 131: „Bei Paulus finden wir in keiner von allen Stellen, welche auf seine ursprüngliche Verkündigung zurückweisen, eine Andeutung einer besonderen Bußpredigt. Paulus erläßt sich die Bußpredigt, weil er die Bußtöne in dem Lechzen der Seele schon ganz von selbst erklingen hört, und die Heilspredigt ist es, durch die er zu bekehren sucht."

[2]) Diese Sünden müssen aber wirklich unter den Juden vorgekommen sein. Vgl. Act. 19, 37; Jos., Antiqu. IV, 8, 10; XVIII, 3, 5 (S. 21).

Norm. Gott richtet ohne Ansehen der Person (Röm. 2, 11). Für den, der in Beharrlichkeit Gutes tut, ist allerdings Herrlichkeit, Ehre und Friede bereit, aber auch nur für ihn. Den Übertreter wird die ganze Schwere des Gesetzes treffen.

Diese Gedanken, in der mannigfachsten Weise aus dem Alten Testament entwickelt und mit Schriftworten begründet (vgl. Röm. 3, 10 ff.), hatten, eingetaucht in die Glut der eschatologischen Stimmung, unmittelbare aktuelle Bedeutung. Für jüdische Ohren waren sie überaus hart[1]. Sie mußten in den Synagogen wahre Stürme der Entrüstung entfesseln. Man darf aber daraus nun nicht schließen, daß sie in der Missionspredigt keine Stelle gehabt hätten[2]. Auch Johannes der Täufer und Jesus haben mit ähnlicher Schärfe gegen den Dünkel ihres Volkes, speziell der Pharisäer geeifert[3], doch wohl auch nicht ohne die Absicht, zu gewinnen. Und Paulus hat auch bekanntlich in der Missionspredigt bewußtermaßen und grundsätzlich Vorurteile seiner Hörer, speziell auch jüdische Vorurteile, in keiner Weise geschont (1. Kor. 1, 23; Gal. 1, 10 cf. c. Gal. 5, 11). Er würde das Gegenteil als Verleugnung empfunden haben. Endlich aber hat Paulus nirgends das Gesetz selbst angegriffen oder seine hohe Bedeutung bestritten. Diese wird von ihm vielmehr ausdrücklich hervorgehoben (Röm. 3, 2; 9, 4). Er zieht nur völlig unerwartete Folgerungen aus den Vordersätzen, die gerade der gesetzeseifrige Jude anerkennt. Gewiß solche Folgerungen, wie sie der Jude sonst nicht zog, vielleicht auch Folgerungen, die tatsächlich einseitig waren, aber doch Folgerungen, die durchaus auf der Linie mancher alttestamentlicher Stellen lagen und daher von denkenden Hörern anerkannt werden mußten. Die vorbereitende Predigt an die Juden rief unter den Hörern eine Scheidung hervor. Für den Durchschnittsjuden hatte sie nichts Anziehendes. Sie klang ihm abstoßend, wenn nicht blasphemisch. Tiefer grabenden Geistern aber mußte sie eine Führerin zu Christo werden[4]. Die mündliche Verkündigung wird auch das

[1]) Man vergleiche den Fortschritt von Sap. Sal. XIV zu XV, 1: Σὺ δὲ ὁ θεὸς ἡμῶν χρηστὸς καὶ ἀληθής, μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα usw. mit Röm. 2, 1.

[2]) So besonders Feine, Römerbrief, S. 80. Vgl. dagegen Weber a. a. O., S. 109 ff.

[3]) Vgl. Matth. 3, 7 ff.; Luk. 3, 7 ff.; Matth. 12, 30 ff.

[4]) Vgl. 2. Hen. 39, 8: „Wie es ängstlich und gefährlich ist, zu stehen vor dem Angesicht eines irdischen Königs, um wie viel mehr ist es furchtbar und

tiefe Erbarmen des Mannes, der Röm. 9—11 geschrieben hat, mit seinem Volke nicht verleugnet haben.

Mit der Propädeutik der Judenpredigt stimmte diejenige der Predigt an Proselyten wohl wesentlich überein, wobei allerdings zu beachten ist, daß hier die Anknüpfungsmöglichkeit wegen der geringeren Engherzigkeit wesentlich größer war[1].

Anders aber mußte sich die propädeutische Predigt vor Heiden, welche mit der Synagoge keine Fühlung hatten, gestalten. Daß Paulus auch Polytheisten bekehrt hat, ist zwar nicht unbestritten geblieben[2], spiegelt sich aber in den Briefen an seine Gemeinden deutlich wieder (1. Thess. 1, 9; Gal. 4, 8; 1. Kor. 12, 2; vgl. 1. Kor. 8, 5, einen Vers, der wie eine Bekenntnisformel klingt).

Von der propädeutischen Predigt an die Heiden haben wir in den Briefen kein so plastisches Bild wie von der an die Juden. Wenn die auf S. 79 über Röm. 1, 18ff. ausgesprochene Vermutung richtig ist, so stellt dieser Abschnitt nur eine indirekte, d. h. abgeschwächte Spiegelung der Missionspredigt dar[3]. Die direkte Anrede und die lebhafte dialogische Form fehlt. Das Bemühen, zu überzeugen, tritt nicht unmittelbar hervor. Die wuchtigen Anklagen des Apostels konnten so, wie sie dastehen, schwerlich Eingang finden. Wendland sagt (Kultur S. 245) mit Recht: „In der Praxis der Mission wird er individuellere und einfachere Mittel angewendet haben.“ Nicht einfach den Wortlaut der Heidenpredigt, wohl aber das Missionsverfahren des Apostels können wir aus Röm. 1 kennen

---

gefährlich, zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten“.

[1]) Es würde nicht uninteressant sein, hier einen Seitenblick auf die jüdische Mission zu werfen. Vgl. Bacher, Die Agada der Tannaiten I. Von Hillel bis Akiba, 2. Aufl., 1903. Ders., Die Agada der palästinensischen Amoräer, 3 Bde., Straßburg 1892/99. Auch Josephus läßt sich als missionarischer Literat auffassen (z. B. gegen Apion). Er leugnet die jüdische Messiashoffnung — aus naheliegenden Gründen. Die jüdische Missionspredigt begnügt sich mit einer abstrakt theoretischen Entwicklung des monotheistischen Gottesbegriffes und einer Anhäufung von praktischen Beispielen für die Gesetzeserfüllung. Auf das Zentrum der Frömmigkeit kommt sie äußerst selten. Besonders die Hillelsche Art der Mission ging in Äußerlichkeiten auf. – [2]) Vgl. S. 64.

[3]) Weber urteilt hier anders, vor allem deshalb, weil er 2, 1ff. noch allein an die Heiden gerichtet sein läßt, eine Ansicht, die wir ablehnen mußten (S. 65). Aber auch er will Röm. 1 nicht als unmittelbaren Abdruck der Missionspredigt verwerten (S. 74, 81).

lernen. Unter dieser Einschränkung tritt der missionarische Standpunkt auch in diesem Kapitel deutlich genug hervor. Die Anknüpfung an die alttestamentliche Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte fehlt. Der Apostel argumentiert überall von der religiösen und sittlichen Erkenntnis aus, die auch den Heiden unmittelbar zugänglich ist, daher auch die präsentischen Aussagen 1, 18 ff. Er appelliert auch hier an das Gewissen und sucht es wachzurütteln, ein Ziel, das er ganz wie in 2, 17 ff. durch wuchtige Anklagen erreicht. Dabei schlägt ebenso wie im 2. Kapitel der Hinweis auf das hereinbrechende Gericht durch. Alles dies mutet ganz missionarisch an [1]. Wir haben uns nun mit den Gedankenkreisen, die in der propädeutischen Predigt an die Heiden konzentrisch verbunden waren (vgl. S. 65), im einzelnen zu beschäftigen.

Nach Röm. 1, 18 ff. hat der Apostel vor heidnischen Hörern mit dem Zeugnis von dem lebendigen Gott begonnen. Wie hat er hierfür Anknüpfung gesucht und gefunden? Suchen wir uns zunächst die komplizierte Situation zu vergegenwärtigen, in welche das Zeugnis des Apostels eintrat, um von da aus sein Verfahren zu verstehen und zu würdigen.

Das Christentum fand im Heidentum gewisse monotheistische Strömungen vor. Dieselben entstammten verschiedenen Quellen und trugen demgemäß auch verschiedenen Charakter. Schon die altgriechische Volksreligion hatte in ihrer Zeusverehrung einen entschieden monotheistischen Zug betätigt [2]. Zeus ist der König des Götterstaates, dem die übrigen Gottheiten untertänig sind, der Mittelpunkt der Götterwelt. Die Formel Ζεὺς καὶ θεοί scheint ein halb unwillkürliches, halb bewußtes Bekenntnis zu sein, daß dem Zeus als einem einzigartigen Wesen über dem Gattungsbegriff der Gottheiten eine besondere Stellung gebühre. Diese Ahnungen sind in der späteren Entwicklung des Hellenismus nur scheinbar untergegangen.

[1]) Wenn die moderne Mission vielfach einen anderen Weg einschlägt: durch das Zeugnis von der befreienden Liebe Gottes zur Sündenerkenntnis und von da aus zu vertiefter Auffassung des Evangeliums, so ist dies eine Sache für sich. Paulus hatte es mit einer anderen Zuhörerschaft zu tun als der heutige Missionar und war selber ein anderer. In der Erwartung des nahen Gerichts stand ihm ein ungeheuer erschütterndes Motiv zur Verfügung.

[2]) Vgl. darüber Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 137 ff. Für den Beginn der Entwicklung allerdings von der neueren Forschung bestritten. Wendland, Kultur, S. 97.

Der Synkretismus ist zwar von außen gesehen ungemein kompliziert, er bedeutete aber tatsächlich eine starke innere Vereinfachung der Religionsformen. Unter Zurückstellung des Charakteristischen und starker Betonung des Gemeinsamen wurden die alten Götter immer mehr einander angenähert. Einen Vergleich Harnacks fortbildend könnte man sagen, daß die Gottheiten des Hellenismus mehr und mehr den aller charakteristischen Form beraubten, rundgewaschenen Trümmerstücken eines Moränenzuges glichen. Man bildete die Gleichung von Artemis, Aphrodite, Athene, Nemesis mit Demeter, von Osiris mit Dionysos, Attis, Adonis, von Serapis mit Asklepios, Zeus, Pluton, Dionysos, von Bendis mit Artemis, Hekate, Persephone[1] usw. Das Ganze aber gipfelte in einem solaren Henotheismus[2], den man z. B. an dem Apollonius von Tyana des Philostrat[3] studieren kann.

Indessen haben an dieser letztgenannten Erscheinung auch philosophische Strömungen ihren Anteil. Die philosophische Entwicklung konvergiert mit der religiösen bei aller Verschiedenheit im einzelnen in der Richtung auf Vereinheitlichung der Gottesvorstellung je länger desto mehr. Im Unterschied von der religiösen Bewegung ging diejenige der Philosophie von der Negation aus. Die einschneidende Kritik, welche die griechische Aufklärung an der überkommenen Religion übte, hatte den Polytheismus weithin entwurzelt[4]. Aber auch positive Ansätze von bewundernswerter Klarheit fehlen nicht, in älterer wie in neuerer Zeit. Dieselben sind kosmologisch und teleologisch orientiert. Wie auch hier der Monotheismus aus den überkommenen polytheistischen Vorstellungen hervorwächst, zeigt folgendes berühmte Wort aus Xenophons Memorabilien IV 3, 13 f.: „Daß ich die Wahrheit sage, wirst du erkennen, wenn du nicht wartest, bis du die Götter leibhaftig siehst, sondern es dir genügen lässest, sie auf Grund ihrer dir sichtbaren Werke anzubeten und zu verehren ... Denn wie die übrigen Götter uns ihre guten Gaben bescheren, ohne dabei in die Erscheinung zu treten, so auch der höchste Gott, der die

---

1) Wendland, Kultur, S. 131. Eine Methode, die bekanntlich auch Cäsar den gallischen und germanischen Gottheiten gegenüber befolgte.

2) Harnack, Mission und Ausbreitung I, S. 29.

3) Über ihn J. Réville, Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus; deutsch von Krüger, S. 208—235.

4) Besonders gedankenreich war schon die Kritik des Skeptikers Karneades. Wendland, Kultur, S. 108 ff.

ganze Welt ordnet und erhält; denn obwohl wir das in ihr enthaltene Schöne und Gute immerfort gebrauchen, erhält er es doch unbeschädigt, gesund und ewig jung und befähigt es, schneller als ein Gedanke ihm fehlerlos zu dienen; dieser Gott vollbringt also die größten Werke offensichtlich und bleibt dennoch in seiner Verwaltung des Alls unseren Blicken verborgen." Ähnlich Aristoteles de mundo 6: πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται. Cicero begegnet im ersten Buch der Tusculanen dem Einwand, wie die Seele ohne Körper existieren könne, mit folgenden, wahrscheinlich dem Poseidonios entlehnten Gründen (nach der nur das Wesentliche heraushebenden Übersetzung Nordens): „Wenn wir die Gestalt und den Glanz des Himmels betrachten, die unsern Sinnen unfaßbare Schnelligkeit seiner Umdrehung, den Wechsel von Tag und Nacht, die vierfache Veränderung der Jahreszeiten, die so angemessen ist für das Reifen der Früchte und die rechte Beschaffenheit der Körper, die Sonne, all dieser Verhältnisse Ordnerin und Führerin, den Mond . . ., die Planeten . . ., den sternengeschmückten Himmel bei Nacht, den aus dem Meere hervorragenden Erdball, festgeheftet im Mittelpunkt des Weltalls und in zwei sich entgegengesetzten Zonen bewohnbar, . . . die Menge aller Tiere, dienlich teils zur Nahrung und zur Bestellung der Äcker, teils zum Fahren und zur Bekleidung des Körpers, endlich den Menschen selbst, gleichsam den Betrachter des Himmels und Verehrer der Götter, und des Menschen Nutzen dienstbar Land und Meer — wenn wir dies und unzähliges andere schauen, können wir da zweifeln, daß diesem gewaltigen Weltgebäude, falls es, wie Platon will, zeitlich geworden ist, ein Schöpfer, oder falls es, wie Aristoteles behauptet, von Anbeginn bestanden hat, ein Lenker vorstehe? Ebenso verhält es sich auch mit dem menschlichen Geiste: zwar siehst du ihn nicht, wie du Gott nicht siehst, aber wie du Gott erkennst aus seinen Werken, so sollst du aus der Gedächtniskraft, dem Empfindungsvermögen, der Bewegungsschnelligkeit und der ganzen Herrlichkeit seiner Begabung die göttliche Kraft des Geistes erkennen". Solche monotheistische Gedanken waren durch die kynischen Wanderredner, die Prediger der Aufklärung und abgesagten Feinde des Polytheismus, längst auch in die breiten Massen des Volkes getragen worden[1]: Epikt. IV, 1, 102:

[1]) Zeller II, 1⁴, S. 329. Die Behauptung Bornemanns (Thessalonicherbriefe, S. 68 f.), daß schon das artikulierte ὁ θεός den Griechen wie

ὁ πατήρ μου αὐτὰ ἔδωκεν, ἐκείνῳ δὲ τίς; τὸν ἥλιον τίς πεποίηκε; τοὺς καρποὺς δὲ τίς; τὰς ὥρας τίς; τὴν πρὸς ἀλλήλους συμπλοκὴν καὶ κοινωνίαν τίς;

Eben in dem Zeitalter, welches uns beschäftigt, schlossen die Religion und die Philosophie miteinander einen Bund in gewissen Erscheinungen der Mystik, wodurch Klänge erweckt wurden, die uns heute noch vertraut berühren. In diesen Zusammenhang gehört das berühmte Schlußgebet des Poimandres (Reitzenstein S. 338): ... διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ.

Ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὅλων· ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων· ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις. ἅγιος εἶ ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα· ἅγιος εἶ, οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ· ἅγιος εἶ, ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν. ἅγιος εἶ ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος· ἅγιος εἶ ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων· ἅγιος εἶ ὁ κρείττων ⟨πάν⟩των ἐπαίνων. δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρός σε ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε. αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ᾽ οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ ⟨πλήρωσόν με⟩ τῆς χάριτος ταύτης, ⟨ἵνα⟩ φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ ⟨μὲν⟩ ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλόγητος εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

In dem allen lag tiefgreifende Vorbereitung für die paulinische Predigt von dem lebendigen Gott. Das Zeitalter war für diese Predigt reif. Man muß sich jedoch nun vor der Vorstellung hüten, als wäre der Kampf bereits zu Gunsten des Monotheismus entschieden gewesen, als hätte das Heidentum nur noch einen höchst matten und kraftlosen Widerstand zu leisten vermocht[1]. Der Polytheismus war vielmehr, so befremdlich dies auch zunächst klingen mag, trotz aller monotheistischen Strömungen noch durchweg lebendige Religion[2]. Daran änderte zuletzt auch die Aufklärung nicht viel.

eine neue Offenbarung berühren mußte, ist auf das Ganze gesehen nicht richtig.

[1]) Warneck, Paulus, S. 87: „Mit einem lebenskräftigen, widerstandsfrischen Heidentum hat er wohl nie die Klinge gekreuzt. Wenn seine Natur sich einem ebenbürtigen Gegner entgegenstreckte, an dem altersschwachen Polytheismus der kosmopolitischen Epheser, Athener, Korinther, Römer fand er ihn nicht."

[2]) Ausführlicher Nachweis bei Friedländer IV, S. 121 ff. Noch zu Plutarchs Zeiten starben in Sparta viele Jünglinge unter den Geißelhieben

In der Praxis ging sie häufig doch wieder mit dem Polytheismus zusammen [1]. Sie schreckte selbst vor Apotheosen nicht zurück. Derselbe Cicero, den wir oben als Monotheisten kennen lernten, plante den Bau eines Tempels für seine verstorbene Lieblingstochter Tullia. Das war keineswegs nur Anpassung oder Heuchelei, sondern zum Teil auch eine Folge des relativ berechtigten Bedürfnisses, die luftverdünnende Wirkung der reinen Negation [2] zu paralysieren und mit der Religion der Väter und des Volkes in Fühlung zu bleiben. Der strenge Monotheismus galt vielen, wenn nicht als Atheismus, so doch als eine dürftige Religionsform. Man dachte sich den einen Gott lieber als das monarchische Haupt eines reichgegliederten Götterstaates [3]. Den Hintergrund bilden, besonders in der Stoa, pantheistische Vorstellungen, welche das plötzliche Umschlagen des abstrakten Einheitsgedankens in polytheistische Mannigfaltigkeit durchaus unbefremdlich erscheinen ließen. Der Gottesglaube innerhalb der Mysterien zeigt dasselbe schillernde Doppelangesicht. Die oben be-

---

am Altar der Artemis (Plut., Lycurg. cap. 18, 2). Hadrian erst verbot die auf Kypros dem Zeus seit uralter Zeit dargebrachten Menschenopfer (Lactant., Inst. div. I, 21). Infolge der Freude über Caligulas Regierungsantritt wurden in der Stadt Rom allein in nicht vollen drei Monaten über 160000 Opfertiere geschlachtet (Suet., Calig. cap. 14). Von einem Offizier in Formiae wurden 100000 Sesterzen (= 21750 Mark) für einen Prozessionswagen der Minerva vermacht (CIL X, 6102). Daß der alte Götterglaube noch tausendfach in der Frömmigkeit des Volkes verankert war, bezeugen auch sonst die Inschriften eben so deutlich wie unzählige Äußerungen der Schriftsteller. Der Synkretismus ist kein Gegenbeweis. Vielmehr zeigt gerade er das lebendige religiöse Interesse und die Assimilationskraft der angestammten Religion. Ein entwurzelter Polytheismus würde dem Christentum nicht noch jahrhundertelang widerstanden haben.

1) Wendland Kap. VI u. VII, S. 96 ff.

2) „Die monotheistische Richtung des Hellenismus ist schließlich doch nur ein Produkt einer Auflösung und Entleerung der Religion." Wendland, Kultur, S. 105.

3) So der Heide bei Macarius Magnes (Porphyrius) IV, 20: Μονάρχης γάρ ἐστιν οὐχ ὁ μόνος ὢν ἀλλ' ὁ μόνος ἄρχων. Konnte die Predigt des Paulus mit ihrem reichgegliederten, lebendigen Gottesbegriff (πατήρ, κύριος und πνεῦμα) und ihrer Engellehre diesem Bedürfnis heidnischer Hörer entgegenkommen? Diese Frage bildet eins der Probleme des Kolosserbriefes. Paulus rettet hier den strengen Monotheismus, indem er den Christus, den πρωτότοκος πάσης κτίσεως eng mit Gott zusammenschließt und zwischen ihm und den durch seine Vermittlung geschaffenen Engelmächten eine scharfe Scheidelinie zieht.

rührten sublimen Vorstellungen sind die Spitze einer Pyramide, deren Grundfläche von dem wüstesten Polytheismus, ja Polydämonismus gebildet wird. Eine scharfe Grenzlinie zwischen Gott, Natur und Mensch wird nirgends gezogen. Nicht Gottes g e m e i n s c h a f t, sondern V e r g o t t u n g ist das Ziel der mystischen Frömmigkeit. Der Priester ist Gott, und der neugeweihte Myste wird ebenfalls als Gott verehrt. Die abstrakte Zuspitzung der Gottesidee im hellenistischen Zeitalter hat es also nicht verhindern können, daß das Gefühl für die Scheidung zwischen Gott und Mensch, welches die ältere Zeit des Griechentums entschieden gehabt hatte[1], mehr und mehr abstumpfte.

So standen die Dinge also keineswegs, daß der Monotheismus des Paulus einfach an die öffentliche Meinung des Zeitalters hätte appellieren können, um sofort allgemeine Zustimmung zu finden. Der Apostel ist auch nicht der Meinung gewesen, den Monotheismus als reife Frucht von dem Baum des geistigen Lebens im Heidentum pflücken zu können, sondern er war sich bewußt, daß der Widerstand lebendigen Heidentums zu überwinden war[2] und daß der Weg durch Kampf hindurch ging. Aus diesem Bewußtsein schöpfte seine Verkündigung die Kraft der Antithese. Zugleich aber durfte er sich allerdings bewußt sein, im Herzen der Hörer einen geheimen Bundesgenossen zu besitzen. Damit ist die eigenartige Situation gekennzeichnet, in welcher der Apostel sich mit seinem Zeugnis von dem e i n e n Gott heidnischen Hörern gegenüber befand. Auf Grund der Aussagen des Apostels vor allem im Römerbrief haben wir sein Verfahren nun genauer festzustellen.

Scheinbar taten sich dem Apostel zwei Wege auf, welche aber in Wahrheit beide in gleicher Weise ungangbar waren: der alttestamentlich-biblische und der rationale. Die Predigt hätte sogleich den Gott Israels, den Gott der geschichtlichen Offenbarung im Gegensatz zu den nichtigen Götzen der Heiden bezeugen können. Daß ein solches Zeugnis kraftvoll hätte sein können, ist nicht zu bezweifeln, es hätte aber bei den Heiden schwerlich Verständnis und Eingang gefunden. Denn wie sollten polytheistische Hörer in den Führungen der Geschichte eines fremden Volkes die Hand ihres Gottes erkennen? So

---

[1]) Vgl. W e n d l a n d, Zeitschr. f. d. ntl. Wissensch. 1904, 337: Xenoph. Ages. 11, 13 μετὰ θεοὺς σωτῆρα.

[2]) Röm. 1, 23; 1. Kor. 6, 9 (εἰδωλολάτραι), Kap. 8—10; 12, 2; Gal. 4, 8.

schien denn nur der zweite Weg in Betracht zu kommen, einen rationalen Monotheismus, wie ihn das Heidentum zum Teil besaß, zum Ausgangspunkt zu nehmen. In der Tat hat man in Röm. 1 bewußte Anklänge an philosophische Terminologie nachweisen zu können geglaubt[1]. Allein mit Unrecht. Der Apostel mag um die monotheistischen Ahnungen der Heiden gewußt haben. Aber nach dem oben S. 26 f. Gesagten können wir nicht erwarten, sie in schulmäßiger Form von ihm verwertet zu finden. Er würde es abgelehnt haben, sein Evangelium, wenn auch nur vorläufig, im eigentlichen Sinn rational zu begründen (1. Kor. 2, 5) und es dadurch in Abhängigkeit von heidnischer Denkweise zu bringen. Sein Urteil über die tatsächliche Gotteserkenntnis der Heiden lautet negativ (1. Kor. 1, 21; Röm. 1, 21; Gal. 4, 8). Wir haben gesehen, daß er keine Ursache gehabt hätte, dieses Urteil mit Rücksicht auf die Philosophie oder das Mysterienwesen zurückzunehmen. So schlägt er denn vielmehr einen dritten Weg ein. Man könnte ihn einen mittleren nennen, wenn dadurch nicht leicht die völlig unangebrachte Vorstellung einer gewissen Mittelmäßigkeit erweckt würde. Richtiger nennen wir ihn den pädagogischen. Paulus predigt von Anfang an in ausschließlichem Gegensatz zu allem Polytheismus den offenbaren Gott, aber er predigt ihn so, wie er auch den Fernerstehenden allenfalls zugänglich ist. Er zeigt ihn in seiner Naturherrlichkeit als den einen lebendigen Weltgott (Röm. 1, 19 f.). „Was von Gott erkennbar ist (d. h. auch ohne die Heilsoffenbarung im engeren Sinn), ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart[2]. Denn seine unsichtbaren Eigenschaften[3], seine ewig wirksame Macht und Göttlichkeit[4], sind, indem sie an den Werken[5] wahrgenommen

[1]) Schjött, Zeitschr. f. d. ntl. Wissensch. 1903, S. 75—78, Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus, will die Begriffe ἀόρατα und νοούμενα mit dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός zusammenbringen. Dagegen aber im ganzen mit Recht Klöpper, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1904, S. 169—180. Schjötts Exegese ist nicht haltbar.

[2]) φανεροῦν ist weniger feierlich als das vorhergehende ἀποκαλύπτειν.

[3]) Daß der Plural eine Art Vorstufe des strengen Monotheismus andeute, ist von Klöpper eingetragen.

[4]) Der erstere Ausdruck hat mehr die physische, der zweite mehr die sittliche Erhabenheit Gottes im Auge.

[5]) Die Schöpfungswerke, doch auch diejenigen Werke, durch welche die natürliche Schöpfungswelt in ihrer Ordnung und geregeltem Laufe erhalten wird (Klöpper).

werden[1], zu sehen." Dieses Motiv konnte in der Predigt, der konkreten Lage der Hörer entsprechend, in der mannigfaltigsten Weise entfaltet werden[2]. Das Verfahren kommt dem Denken der Hörer entgegen, ist aber nicht eigentlich rational. Weder bildet ein rationaler Gottesbeweis noch der Nachweis der Übereinstimmung zwischen „Vernunft und Offenbarung" den Ausgangspunkt. Paulus bedarf für sein eigenes religiöses Denken einer „vernünftigen" Grundlage nicht. Er spricht von einer Gotteserkenntnis, die auf Grund der Schöpfungsordnung Gottes hätte erworben werden können und sollen (1. Kor. 1, 21). Das Denken des Paulus bewegt sich im Unterschied von allem Rationalismus von oben nach unten, und auch wo er im pädagogischen Interesse seine Hörer den umgekehrten Weg zu führen scheint, bleibt er dieser Grundrichtung seines Denkens im Grunde treu. Dies würde selbst dann noch gelten, wenn er gelegentlich die vorgefundenen heidnischen Ahnungen positiv zur Bekräftigung herangezogen — wofür wir aber in seinen Briefen kein bestimmtes Zeugnis haben — oder nach dem Vorbilde von alttestamentlichen Stellen wie Jes. 44, 9 ff. gegen den Götzendienst in einer Weise polemisiert haben sollte, die im einzelnen mannigfach an die Polemik der Aufklärung erinnert, was sich ebenfalls aus den Briefen nicht nachweisen läßt. Im Vordergrunde steht überall die scharf umrissene Persönlichkeit des Offenbarungsgottes.

Und daraus ergibt sich nun auch der tiefste Unterschied zwischen der Aufklärung und dem paulinischen Zeugnis von dem wahren Gott. Paulus formt aus der Möglichkeit allgemeiner Gotteserkenntnis, anstatt sie aufklärerisch zu verwerten, einen gewaltigen Vorwurf gegen das Heidentum. Auch die Aufklärung tritt zwar dem Polytheismus mit einem Aufruf zum Umdenken entgegen. Aber für die Aufklärung liegt die Verirrung des Polytheismus wesentlich auf intellektuellem Gebiet, für Paulus liegt sie auf religiös-sittlichem Gebiet. Zwar weiß der Apostel auch von einer Verfinsterung des Erkenntnisvermögens im Heidentum (Röm. 1, 21 b f.). Aber die primäre Tatsache ist doch der Abfall des Wollens und der Gesinnung von dem lebendigen Gott. „Obwohl sie Gott (d. h. in dem soeben angegebenen Sinn) kannten,

---

[1]) καθορᾶν bezeichnet mehr die sinnliche, νοεῖν (cf. νοῦς) mehr die geistige Seite des Wahrnehmungsprozesses.

[2]) Weber hat dies S. 88 f. mit Rücksicht auf Act. 14, 15—17; 17, 24 ff. ansprechend gezeigt.

verherrlichten oder priesen sie ihn nicht als Gott" (Röm. 1, 21 a). Das ist die Grundsünde, und von da schreibt sich die gesamte unter dem Zeichen des göttlichen Gerichts stehende Abwärtsbewegung des Heidentums her. So wendet sich der Prediger nicht sowohl an die Vernunft als an das Gewissen seiner Hörer, an den νοῦς nur, um das Gewissen wachzurütteln.

Zu demselben Resultat kann man auch noch auf einem anderen Wege gelangen. Nächst Röm. 1 hat sich der Apostel am ausführlichsten in 1. Kor. 8 und 10 über den Götzendienst ausgesprochen. Zwischen der in 8, 4 ausgesprochenen Negation der Existenz der Idole und der in 10, 20 ff. vorgetragenen Dämonentheorie hat man einen offenkundigen Widerspruch finden wollen, so daß die letztgenannte Auffassung nur aus einem früheren Stadium der paulinischen Gedankenbildung heraus als Fragment eines vorkanonischen Korintherbriefes verständlich wäre [1]. Indessen eine genaue Exegese zeigt, daß mit dieser kritischen Operation nichts gewonnen ist, daß vielmehr an beiden Stellen beide Betrachtungsweisen unmittelbar nebeneinander auftreten [2]. Offenbar haben sie für den Apostel keinen Widerspruch bedeutet [3]. Kein Heidengott ist als Wesen, wie ihn der Heide denkt, vorhanden. Der Vorstellung eines Gottes Zeus oder einer Göttin Kybele entspricht keine adäquate Wirklichkeit. In diesem Sinne gilt vielmehr: alle Götter der Heiden sind „Nichtse" (vgl. Jes. 2, 8. 18. 20; 10, 11; 19, 1. 3; 31, 7; Hes. 30, 13; Hab. 2,

---

[1]) So nach Pierson, Naber und Clemen J. Weiß (S. 213).

[2]) Für 8, 4 ff. zeigt dies gerade die Auslegung von J. Weiß, sofern hier die von Bachmann vorgeschlagene Beziehung der θεοί und κύριοι auf gute Engelmächte u. E. mit Recht abgelehnt wird. Dann ist aber die Existenz der Objekte des heidnischen Kultus trotz V. 4 in gewissem Sinn behauptet. Die infolgedessen zwischen 4a u. 5 klaffende Differenz hat Weiß daraus erklären wollen, daß die Formulierung von 4a von den Aufklärern der korinthischen Gemeinde stamme, womit aber immer noch nicht erklärt ist, wie Paulus sie sich ohne weiteres aneignen konnte. Für 10, 19 neigt Weiß dazu, die zweite Vershälfte nach א A C Epiph. zu beseitigen, was aber nicht ernstlich in Frage kommt und die Schwierigkeit nicht löst. Während Weiß den Vers mit 8, 4 f. unverträglich findet, scheint er uns nur als Rückblick auf diesen Vers verständlich (vgl. Bachmann). Der Apostel lehnt auch hier ausdrücklich ab, die Existenz der heidnischen Götter im wesenhaften Sinn zu behaupten, um dann doch sogleich fortzufahren: was die Heiden opfern, opfern sie den Dämonen.

[3]) Über die Vereinigung vgl. Meyer-Heinrici.

18; Lev. 19, 4; 26, 1; Psalm 96, 5; 97, 7; 1. Chron. 16, 26), εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ (1. Kor. 8, 6). Aber damit ist nicht etwa gesagt, daß durch bloße Einsicht in das Wesen der „Götzen“, durch ein wenig Umlernen, der ganze Götzendienst mit allen seinen Folgen überwunden und beseitigt wäre. Er bedeutet schwere Verschuldung, weniger Einzelverschuldung als Gesamtverschuldung, Abfall von Gott und darum Abhängigkeit von realen, zwar nicht göttlichen, vielmehr widergöttlichen Mächten. Ob das heutige Denken sich bei dieser Formulierung der Aussage beruhigen kann, haben wir hier nicht zu untersuchen. Sachlich angesehen wird gerade der Missionar, der im praktischen Kampfe die Macht des Polytheismus erprobt hat, immer wieder auf ähnliche Gedankengänge geführt werden. Auch auf diesem Wege kommen wir also zu dem Ergebnis, daß das Zeugnis des Paulus von dem einen Gott sich nicht sowohl an die Vernunft als an das Gewissen der Hörer wandte. Es verhieß Befreiung von den Mächten des Heidentums (vgl. unten), aber nur für diejenigen, welche sich schuldbewußt von ihnen lossagten. Es war nicht sowohl Aufklärung als Bußruf.

Geschichtlich angesehen ist die Polemik des Paulus gegen den Götzendienst, wie nach der Gesamtbeschaffenheit seiner Gedankenwelt von vornherein zu vermuten ist, kein hellenisches Gewächs, sie steht vielmehr derjenigen Gestalt des Judentums nahe, welche dasselbe unter hellenischem Einfluß angenommen hatte und welche uns z. B. in der sogenannten Weisheit Salomos entgegentritt[1] (vgl. besonders 12, 27 ff.). Ob die Ähnlichkeit der Gedankenführung auf Abhängigkeit des Paulus beruht, ist noch immer eine strittige Frage. Sollte Paulus das genannte Buch nicht gekannt haben, so würde es dadurch nur um so sicherer werden — denn zufällig kann die Ähnlichkeit nicht sein —, daß Paulus einer Tradition folgt, die er aber völlig selbständig für seinen Zweck benutzt[2]. Der Ausdruck zeigt

[1]) Daß derartige Gedankengänge aber auch dem reinen Judentum nicht allzufern lagen, beweisen Deuterojesaias, Ps. 104 und manche Partien des Buches Hiob. Eine leichte hellenische Abtönung verrät der paulinische Gottesbegriff in der Verwertung der Begriffe φύσις (Röm. 1, 26; 2, 14; 1. Kor. 11, 14 usw.) und τὰ πάντα (Röm. 11, 36; 1. Kor. 8, 6). Über die griechischen Parallelen vgl. Holtzmann II, S. 98; Weinel, Paulus, S. 41.

[2]) Über die Stellung des Judentums zum Heidentum im neutestamentlichen Zeitalter vgl. Bousset, Rel. d. Jud., S. 349 ff.

auffallend geringe Berührungen mit der Weisheit[1], wohl aber weit stärkeres persönliches Pathos als die letztere, und während die jüdische Predigt vorwiegend polemische und national-jüdische Tendenzen verfolgt (vgl. Kap. 15), steht die paulinische vielmehr im Dienste echt missionarischer Ziele.

Paulus erhebt gegen den Polytheismus Anklage, um seine Anhänger zu gewinnen. Vom Standpunkt der modernen Mission aus hat man dieses „schroffe" Verfahren auffällig gefunden, so sehr, daß es von da aus wohl geradezu bestritten worden ist[2]. Sollte der Apostel den Monotheismus nicht einfach als selige Befreiung verkündigt haben? Ein Echo hätte dies, so sollte man meinen, im Heidenherzen geweckt. Es ist allerdings kaum zu bezweifeln, daß auch der Polytheismus in seiner Art manchem aufrichtig frommen Gemüt ein Halt und ein Trost gewesen ist[3]. Das ist aber doch nur die eine Seite der Sache. Der Polytheismus bedeutet zuletzt doch überall Ungewißheit und Furcht. Wer vielen Göttern dient, Göttern, die menschlich-egoistische Züge tragen, ist stets im Ungewissen, ob er nicht einen Gott beleidigt hat. Dazu sieht sich der antike Mensch umgeben von den kosmischen Mächten, die ihm alle beseelt, willkürlich und unberechenbar erscheinen[4]. In überaus mannigfaltiger und höchst abenteuerlicher Weise sucht er ihren Willen zu erforschen, ihre Gunst zu gewinnen[5]. Mußte die Predigt von dem e i n e n Gott,

---

1) Man vgl. dagegen die paulinischen Zitate aus dem Alten Testament.

2) M u n z i n g e r hält die Bekämpfung des Polytheismus für nebensächlich und lehnt alles „Poltern" gegen den Götzendienst ab (S. 86). Ähnlich S t o s c h, Allg. Miss. Zeitschr. 1896, 398.

3) „Die Denkmäler und Inschriften bezeugen tausendfältig, daß der Glaube an die allgegenwärtige, Welt und Menschenschicksal lenkende Vorsehung der seit dem grauesten Altertum verehrten, sowie der erst in neueren und neuesten Zeiten bekannt gewordenen Götter Hohen wie Niederen, Hochgebildeten wie Einfältigen in Nöten und Bedrängnissen jeder Art Trost und Hoffnung gab." F r i e d l ä n d e r IV, S. 195.

4) Das hellenistische Zeitalter ist das Zeitalter des Verfalls der exakten Naturwissenschaft und des wuchernden Dämonenglaubens.

5) „Die Zauberer und Hexen kennen Geheimmittel, um den Leidenschaften, der Liebe, dem Haß jedes Gelüsten zu befriedigen und auch der ausschweifendsten Neugier sich nicht zu versagen. Die hellenistische Welt ist ja voll von Winkelpropheten, Wahrsagern, Wunderärzten und Zauberern jeder Art. Josephus in seinem Denkbuch (Hypomnesticon Kap. 144) zählt nicht weniger als 58 Methoden der Wahrsagekunst auf. Die Magie vermißt sich, durch Namenzauber, Räucherungen und Beschwörungen die Dämonen sich dienstbar zu

der Himmel und Erde geschaffen hat, nicht wie eine Fanfare der Freiheit in dieses finstere Verließ von Vorurteilen hineinklingen, einem Sonnenstrahl gleich den Nebel des Aberglaubens durchbrechen? Wozu also der Umweg über eine scheinbar so „unhalieutische" Anklage des Götzendienstes? Paulus hat ohne Zweifel den Monotheismus auch als Erlösung, ja im Grunde ganz als Erlösung gepredigt. Gal. 4, 8 f. atmet die Luft der neuen Freiheit und auch 1. Kor. 12, 2, Eph. 2, 12 (ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ) beweisen, daß der Apostel für das Elend der heidnischen

---

machen oder auch ihre Bosheit abzulenken. Die Wahrsager enthüllen die Zukunft, als säßen sie im Rate der allwissenden Gottheit. Alle fordern für ihre Weisungen, mögen sie noch so abenteuerlich sein, unbedingten Gehorsam. Und wenn alles versagt, so muß der Mensch dem unerbittlichen Schicksal, das herzlos Gewalt übt und auch den Schuldlosen in Schuld verstrickt, sich beugen, oder aber er tröstet sich mit dem wandelbaren Sinn der Modegottheit des Hellenismus, der Tyche, die aus dem Füllhorn der Amalthea ihre Gaben wahllos ausstreut; sie steht auf einer Kugel, deren Lauf niemand zu berechnen vermag." Heinrici, Hellenismus und Christentum, S. 9 f. Eine gelehrte Darstellung des Sternglaubens, der hier besonders zu nennen ist, hat uns in jüngster Zeit Pfeiffer geschenkt (Studien zum antiken Sternglauben, Leipzig-Berlin 1916). Der Einfluß des Sternglaubens auf das Gemütsleben des Volkes tritt in ihr aber stark zurück. Über den orientalischen Gestirndienst und seine Einführung im Abendlande Cumont, Orientalische Religionen, S. 149, 202. Astrologie und Vorsehungsglaube gingen vielfach nebeneinander her, doch leistete die erstere naturgemäß dem Glauben an ein unabwendbares Verhängnis Vorschub (Tac. Ann. VI, 22, vgl. IV, 20 H. I, 18) und führte dadurch zur Entfremdung vom Götterglauben (Friedländer IV, S. 176). Der uralte Zusammenhang der Moira mit Recht und Licht (Dieterich, Abraxas, S. 96) scheint sich mehr und mehr gelockert zu haben. Die alte Freudigkeit zum Handeln weicht einem müden greisenhaften Fatalismus (Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907, S. 401). Die Heimarmene (Schicksalsgöttin) wird zum casus infestus und ein Schrei nach Erlösung von ihr durchdringt die Mysterien (Reitzenstein S. 39, 99, 128). Der Glaube an wunderbare Verkündigungen und Vorzeichen wurde von den Epikuräern, Kynikern, Aristotelikern und Akademikern verworfen und bestritten, Platoniker, Pythagoräer und Stoiker hielten an ihm fest (Friedländer IV, S. 171), wiewohl Epiktet ihm gegenüber auch betont, daß man sich vielmehr durch das Pflichtgefühl leiten lassen solle (Diss. II, 7; vgl. I, 1. 17; III, 1. 37; IV, 4. 5). Augustus betrachtete es nach dem Bericht des Sueton als ein schlechtes Vorzeichen, wenn er am Morgen einen Schuh auf den falschen Fuß zog. Das Volk hielt sich vor allem an die Zauberei. Einen Einblick in die Magie geben die Zaubertexte, wie sie von Kenyon, Wessely, Wünsch u. a. herausgegeben sind, vgl. dazu Act. 19, 18 f.

Knechtschaft volles Verständnis gehabt hat. Er war kein unbarmherziger Ankläger. So meisterhaft er sonst die Waffe der Ironie und des Sarkasmus zu handhaben weiß, das Heidentum hat er schwerlich mit beleidigendem Spott bekämpft[1]. Die mündliche Verkündigung mag auch milder gewesen sein als Röm. 1, 19 ff., welche Verse ja nicht einfache Wiedergabe der Missionspredigt sind. Aber ganz hat das Moment der Anklage nicht gefehlt. Dem Juden war und blieb die Verehrung des Geschöpfes statt des Schöpfers eine furchtbare Sünde. Vielleicht konnte auch rein objektiv angesehen das ganz in kosmische Zusammenhänge eingespannte Heidentum nur durch Gericht und Buße hindurch zu einem wirklichen ἐπιστρέφειν πρὸς θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων kommen. Nicht alle Regungen, die wir rückschauend als Klänge der Sehnsucht und Erlösungsbedürftigkeit deuten möchten, sind ursprünglich als solche empfunden[2]. Das Altertum vertrug ein erhebliches Maß von strafender Rede[3], und ein Paulus durfte wohl mehr wagen als der Missionar unserer Tage, zumal unter dem fahlen Dämmerlicht des heraufziehenden Endzornes.

Die paulinische Propädeutik ist wesentlich Weckung des Bewußtseins der Gebundenheit an den lebendigen Gott. Nicht darauf kommt es dem Apostel zuletzt an, einem neuen Gottesbegriff, einer neuen Lehre von Gott Eingang zu verschaffen, sondern darauf, dem heiligen Gott gegenüber das Gewissen zu wecken. Dadurch unterscheidet seine Verkündigung sich grundsätzlich nicht nur von der Propaganda der Mysterien, welche die Gnosis auf ihre Fahnen geschrieben hat und meist in naturhaftem Pantheismus stecken bleibt, sondern ebenso von derjenigen der Kyniker, welche weithin in der Negation alles dessen, was dem antiken Menschen heilig war, zugunsten eines blassen und ebenfalls pantheistisch ge-

---

[1]) Dagegen richten sich vor allem die Bedenken von Stosch a. a. O. Der komplizierte Ausdruck Röm. 1, 23 führt möglicherweise darauf, daß Paulus dem Bilderdienst einen gewissen geistigen Charakter nicht abgesprochen hat. Vgl Kühl z. d. St.

[2]) Die Magie z. B. atmet bei aller Unsicherheit im ganzen doch ein keckes Vertrauen zur eigenen Macht.

[3]) Kräftige Klänge findet z. B. auch die berühmte Predigt am Schluß des Poimandres gegenüber der Durchschnittsreligion (Reitzenstein S. 337): Ὦ λαοί κτλ. vgl. S. 107). Allerdings der Ton der Schuld im tiefsten Sinne fehlt.

färbten Theismus und Moralismus aufgeht. Paulus predigt den lebendigen, persönlichen Gott. Der Götzendienst als Abfall von Gott ist für Paulus die Grundsünde, aus der, zugleich durch natürlichen Zusammenhang und göttliche Gerichtswirkung, allerlei andere Sünde herkommt. So führt ein direkter Weg von der Bekämpfung des Polytheismus zur Weckung des Schuldgefühls im allgemeinen.

Hatte die antike Welt Schuldgefühl? Brauchte etwa der Apostel die Saiten des Innenlebens seiner Zuhörerschaft nur mit leichter Hand zu berühren, um ihnen ergreifende Klänge tiefster Sehnsucht zu entlocken?[1] Ohne Zweifel hat das hellenistische Zeitalter Erlösungsverlangen gehabt. Gelegentlich begegnet es uns sogar in innigem und starkem Ausdruck[2]. Darin liegt wieder ein Stück der providentiellen Vorbereitung der paulinischen Mission. Aber Erlösungsverlangen bedeutet noch nicht notwendig Verlangen nach Befreiung von Sünde und Schuld. In den Mysterien lebt zwar gewiß ein Verlangen nach Steigerung der Göttlichkeit des eigenen Ichs. Aber dieses Verlangen ist nicht nur mit viel Schlacken roher Vorstellungen vermischt, sondern auch in den sublimsten Formen hellenistischer Mystik wesentlich naturhaft gedacht. Die Not, von der man Befreiung sucht, ist die ἀνάγκη[3]. Zwar haben auch Schuldbekenntnisse und öffentliche Sühnegebräuche eine nicht geringe Bedeutung. Aber die „Sünde", die man bekennt, liegt mindestens ebenso oft auf rituellem wie auf sittlichem Gebiet. Eine scharfe Sonderung beider Gebiete ist völlig unbekannt[4]. Man muß sich hüten, in die Taurobolien oder ähnliche Gebräuche mehr sittliches Erlösungsverlangen hinein zu lesen, als tatsächlich in ihnen lag[5].

---

1) So Munzinger S. 130.

2) Neuerdings gegenüber Reitzenstein betont von Lietzmann, Der Weltheiland, S. 56. „Über dieses Problem wäre ..... eine gute Monographie erwünscht und lohnend."

3) Vgl. z. B. das Eingangsgebet der Mithrasliturgie bei Dieterich S. 3—7.

4) „Der Syrer, der seine Göttin beleidigt hat, indem er ihre heiligen Fische verzehrte, kauert am Wege nieder, in einen Sack gehüllt und mit schmutzigen Lumpen angetan, und verkündet mit kläglicher Stimme seine Missetat, um Vergebung für sich zu erlangen." Cumont a. a. O., S. 50.

5) Den Taurobolien, die aus einem alten Jagdopfer entstanden zu sein scheinen, lagen ursprünglich animistische Vorstellungen zugrunde. Später wurde das Blutopfer vergeistigt zu einem Sakrament der Wiedergeburt (in aeternum renatus CIL VI, 510). Der Myste wurde nach der Zeremonie von der Menge als Gott angebetet (Cumont, Oriental. Religionen, S. 80 ff.).

Wo es sich regte, wurde es durch solche Zeremonien eher erstickt als gestärkt[1]. Am ehesten möchte noch unter der straffen sittlichen Zucht der Philosophie ein gewisses Verständnis für den christlichen Schuldgedanken zu erwarten gewesen sein. In der Tat haben manche Stoiker ein tiefes Bewußtsein gehabt von dem weiten Abstand zwischen ihrem hohen Ideal und der Wirklichkeit. Im Verlauf der Entwicklung ist dieses Problem immer deutlicher hervorgetreten[2]. Nur hat der Stoiker, weil völlig auf sich selbst gestellt, kein anderes Mittel, diesen Zwiespalt zu überwinden, als die immer erneute Zusammenfassung und -raffung aller Kräfte. Auch ist das Gute für ihn mehr subjektives Ideal als objektiver Gotteswille. Daraus ergibt sich eine völlig andere Gesamtstimmung. Der müde, platonisierende Pessimismus eines Seneca[3] ist weder mit christlichem Sündenbewußtsein identisch, noch für die Stoa, geschweige denn für die Philosophie jenes Zeitalters im allgemeinen typisch. Für Epiktet hat das Wort ἁμαρτία einen wesentlich anderen Sinn als für Paulus. Sünde ist ihm nicht Übertretung eines positiven Gebotes, sondern Folge eines falschen Werturteils, allgemeiner Indolenz und Stumpfheit. Der Stoiker ist davon ausgenommen, er leidet höchstens noch an einer gewissen Schwachheit (Friedländer IV, S. 304). „Sünde — das Wort paßt eigentlich nicht in das stoische System."[4] Vollends das Volk war durchaus nicht allgemein von tiefem Schuldgefühl durchdrungen. Die Massen sind zu allen Zeiten sittlichen

---

1) Pfleiderer, Urchristentum I, S. 44.

2) Eucken, Lebensanschauungen der großen Denker[11], S. 92.

3) Z. B. de benefic. I, 10: „Es war die Klage unserer Ahnen, ist unsre Klage und wird die unsrer Nachkommen sein, daß die Sitten verkehrt seien, die Bosheit herrsche, die menschlichen Dinge sich verschlimmern und alles Heilige ins Wanken gerate. Aber dieses (Übel) bleibt immer das gleiche, nur neigt es sich bald nach dieser, bald nach jener Seite hin. Im allgemeinen werden wir immer dasselbe Urteil über uns selbst fällen hören: daß wir schlecht seien, schlecht gewesen seien und — leider muß ich hinzufügen — schlecht sein werden." Oder sonst: „Was täuschen wir uns? Nicht außer uns ist unser Übel, in uns ist es, in unserem Innersten selbst sitzt es! Und darum kommen wir so schwer zur Genesung, weil wir nicht wissen, daß wir krank sind. Nun suchen wir einen Arzt, der doch weniger Mühe hätte, wenn er rechtzeitig zur Hilfe gezogen würde." Zu vergleichen sind auch die berühmten Römeroden des Horaz.

4) Vgl. Bonhöffer, Epiktet und das N. T., S. 23 f., 26, 369.

Bewegungen schwer zugänglich gewesen. Für den griechischen Kulturkreis gilt dies in besonderem Maße. Griechischer Intellektualismus und griechische Leichtlebigkeit waren dafür kein günstiger Boden.

Paulus konnte also das Erlösungsverlangen, wie er es verstand, im allgemeinen nicht voraussetzen. Es war daher seine Aufgabe, es zu wecken oder die vorhandenen Ansätze zu vertiefen. Wie hat er diese Aufgabe erfüllt? Soweit wir zu urteilen vermögen, auch vor Heiden nicht in erster Linie durch die Enthüllung der innersten Regungen seiner eigenen Seele nach Art von Röm. 7, sondern er hat gröberes Geschütz aufgefahren. In Röm. 1, 24—27 verfolgt er zunächst eine bestimmte Sündenreihe, welche dem Juden besonders grauenhaft war, mit dem Götzendienst auch in besonders augenfälligem Zusammenhange stehen mochte[1], um dann in den folgenden Versen andere Sünden in bunter Mannigfaltigkeit aufzuzählen. Schon die rhetorische Form dieses Lasterkatalogs macht es wahrscheinlich, daß er der Rüstkammer der Missionspredigt entnommen ist. Mit solchem flammenden Ernst hat Paulus die Sünden des Heidentums aufgedeckt, neben den Fleischessünden vor allem Habsucht und Lüge, Haß und Streit, Zauberei, Trägheit und Üppigkeit[2].

Aber konnte er die Sünde als Sünde strafen, wo kein unbedingtes göttliches Gesetz anerkannt wurde? Den Apostel schreckt dieser Einwand nicht. Er weiß auch hier von einem geheimen Bundesgenossen im Innern seiner Hörer, dem „Gesetz, geschrieben in ihren Herzen“[3]. Offenbar denkt er dabei wieder wesentlich an die sittlichen Gebote im Sinne der zweiten Hälfte des Dekalogs[4]. Mit welcher psychologischen Meisterschaft er diesen Maßstab zu handhaben und in das Innerste seiner Zuhörer hineinzuleuchten wußte, läßt uns Röm. 2, 15 in Verbindung mit 1, 32 ahnen.

Dieser Anknüpfungspunkt war mindestens für griechische Zuhörer höchst populär. Das lehrt ein Blick auf den allgemeinen Sprach-

---

[1]) Im Isistempel zu Rom wurde eine reine Frau von einem Ritter, der ihr lange nachgestellt hatte, unter der Maske des Gottes, der mit ihr ein Zusammensein begehrt haben sollte, verführt. Jos., Antiqu. XVIII, 3, 4. Das Hierodulenwesen wucherte vor allem im Orient. Wie weit die von Paulus erwähnten Laster verbreitet waren, ist schwer zu sagen, daß sie vorkamen, sicher.

[2]) Vgl. Eph. 4, 18 f. 25 ff.; 1. Kor. 5, 9; 6, 9 f.; 1. Thess. 4, 3 ff.; Gal. 5, 19 ff.; Kol. 3, 5 ff.

[3]) Röm. 2, 14. — [4]) Vgl. Röm. 1, 32 im Zusammenhange.

gebrauch [1]. Ein sittlicher Einschlag ist der griechischen Volksreligion von ihren Anfängen an eigentümlich gewesen. Ob für das hellenistische Zeitalter eine Zersetzung oder eine Steigerung dieses Moments charakteristisch ist, ist nicht ganz leicht zu entscheiden. Vorhanden war der sittliche Einschlag ohne Zweifel auch damals. Doch ist auch hier das paulinische Empfinden von dem hellenischen durch eine deutliche Nuance unterschieden. Für Paulus ist auch das Gesetz des Herzens das Gesetz des einen lebendigen Gottes, des Gottes der Offenbarung. Dadurch gewinnt die sittliche Forderung ein vorher unbekanntes Rückgrat und ihre Übertretung ein ungeahntes Gewicht [2]. Auf eine Anklage läuft auch hier die Predigt hinaus. Paulus knüpft nicht zu dem Zwecke an das sittliche Urteil der Hörer an, um den Faden ohne Abbruch von der „natürlichen" zur christlichen Sittlichkeit hinüberzuspinnen [3]. Sondern er entnimmt dem ungeschriebenen Gesetz des Herzens ebenso wie dem geschriebenen Gesetz der Juden zunächst nur ein verwerfendes Urteil über die bisherige Sittlichkeit.

---

¹) Über den ἄγραφος νόμος der Griechen vgl. Hirzel in den Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XX, 1900. Das Wort συνείδησις ist nach Bonhöffer (S. 156 f.) und Norden (Agnostos Theos, S. 136 f.) unzweifelhaft griechischen, aber nicht philosophischen, sondern volkstümlichen Ursprungs. Vgl. Pap. Oxyr. III, 532, 20.

²) Daß der Polytheismus an und für sich der sicheren Verankerung der Sittlichkeit in der Religion ungünstig ist, kann wohl nicht bestritten werden. Als erschwerendes Moment tritt der besondere Charakter der orientalischen und griechischen Götter hinzu. Friedländer hat allerdings den Nachweis unternommen (IV, S. 285–288), daß die Mythologie nicht in dem Maß entsittlichend gewirkt hat, wie man vielfach anzunehmen geneigt ist. Aber sittliche Autorität in dem Sinne, wie der lebendige Gott des Paulus, konnten die antiken Gottheiten keinesfalls sein. Daran änderten auch alle pantheistisch-monotheistischen Strömungen in der Religion und Philosophie wenig oder nichts. Auch allen diesen Strömungen fehlte zuletzt doch die Erkenntnis Gottes als sittlicher Persönlichkeit. Sie wußten nichts von dem Gott, der eifert um die Erfüllung seines sittlichen Willens. Für die naturhafte Mystik leuchtet dies ohne weiteres ein. Aber selbst ein Mann wie Epiktet empfindet hier völlig anders als Paulus. Der absolute Gebrauch von συνείδησις = „Gewissen" hat keine Analogie in der Stoa: „Selbstverständlich, da ihr das notwendige Korrelat dazu, nämlich die Vorstellung eines persönlichen Gottes, demgegenüber sich der Mensch verantwortlich weiß, fehlt". Bonhöffer S. 157.

³) Dies ist um so bemerkenswerter, als zwischen dem allgemein menschlichen und christlichen Ideal bei Paulus keineswegs ein Riß klafft. Vgl. z. B. Röm. 13. u. Phil. 4, 8.

Wie ein Frühlingssturm alles Morsche niederreißend, heilige Unzufriedenheit weckend, fährt seine Rede dahin.

Der Bote Gottes tritt auf als Verkündiger des Gerichts[1]. „Geoffenbaret wird Zorn Gottes vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten." Mit diesem Donnerschlag beginnt der propädeutische Abschnitt des Römerbriefes (1, 18). Ähnliche Klänge dürfen wir für die vorbereitende Predigt an Heiden voraussetzen. Noch heute glauben wir etwas von der schwülen Spannung zu empfinden, die sich unter ihrem Einfluß über eine einigermaßen empfängliche Zuhörerschaft ausbreiten mußte. Wie der Prediger die ersten Spuren der Auswirkung des göttlichen Zorns zu schildern pflegte, zeigen die Verse 24 ff. Dies alles ist jedoch im Sinne des Apostels nur Vorspiel, nur die Brandfackel, die drohend am Himmel aufsteigt, um die ganze Welt zu entzünden. An der Art, wie der Apostel solche Worte aussprach, war zu spüren, daß er etwas Ungeheures, eine Weltkatastrophe göttlichen Gerichts anzukündigen hatte. Die Begriffe ὀργή, ἀποκαλύπτειν, σωτηρία löſten in dieser charakteristischen Zusammenstellung und Häufung notwendig eschatologische Vorstellungen aus. Mehr und mehr spitzte sich die Rede zu einer bestimmten Gerichtsansage für den einzelnen, auch den feiner organisierten, Hörer zu (2, 1 ff.). Möglich, daß schon hier zuweilen der Name Jesus Christus fiel (2, 16). Gewisse Vorbedingungen des Verständnisses für solche die Zukunft zum Teil andeutend, zum Teil offen enthüllenden Aussagen fehlten auch bei rein heidnischen Hörern keineswegs.

Die zürnende Gottheit ist ja auch dem Heidentum eine nicht unbekannte Erscheinung[2]. In den intellektuellen Schichten der hellenistischen Zeit war sie allerdings stark eingeschränkt und verblaßt[3]. Dies war nicht nur eine Folge der um sich greifenden Aufklärung, sondern ergab sich auch aus positiven Grundgedanken, welche im Lauf der Entwicklung des geistigen Lebens immer deutlicher hervortraten. Einmal aus dem hellenischen Ideal der σωφροσύνη, welches den Affekt

---

[1]) Darin gleicht er den alttestamentlichen Propheten und Johannes dem Täufer (vgl. z. B. Luc. 3, 7).

[2]) Man denke z. B. an den zürnenden Apoll im 1. Buch der Ilias.

[3]) Pohlenz, Vom Zorne Gottes, S. 1—15.

in jeder Form als barbarisch erscheinen ließ[1]. Sodann aus der ontologischen Auffassung vom Wesen der Gottheit als des reinen Seins[2], wodurch von ihr vollends jedes πάϑος ferngehalten wurde. Daß die allgemeine Stimmung davon nicht unbeeinflußt geblieben war, läßt die bildende Kunst erkennen. Ideale Motive und solche sehr realistischer Art verschlangen sich hier in eigentümlicher Weise. Epikurs häufige Polemik gegen die Furcht vor den Göttern und Lucrez' begeisterte Lobsprüche auf ihn als Befreier des Menschengeschlechts beweisen, daß selbst den Gebildeten auch eine Last vom Herzen fiel, wenn ihnen die Vorstellung vom Zorn der Gottheit abgenommen wurde. Bei den Massen mag diese „Befreiung" vollends die Frucht krassester Leichtfertigkeit gezeitigt haben.

Auf dem Grunde der Volksseele schlummerten aber doch auch noch andere Empfindungen. Die tiefen altgriechischen Klänge von der göttlichen Nemesis waren ebensowenig ganz vergessen wie die furchtbaren Bilder vom unerbittlichen Walten der Eumeniden. Halbverklungene Mythen und Theologumena orphischer und pythagoreischer Sekten wurden unter dem Gluthauch der paulinischen Predigt wieder wach. Die erweckliche Dichtung jener Sekten verweilte ja mit besonderer Vorliebe bei der detaillierten, über alle Maßen grausigen Ausmalung der Höllenqualen[3], wie sie später auch in die christliche Literatur eingedrungen ist[4]. In Feuer-, Pech-, Schwefel- und Glutseeen leiden die Verdammten Pein, sie werden je nach der Art ihrer Vergehen an den Zungen aufgehängt oder von Würmern zerfressen usw. Allerdings scheinen diese fürchterlichen Bilder nur die Phantasie beschränkter Kreise beschäftigt zu haben[5]. Aber wer die seelische Struktur der Hörerschaft des Paulus verstehen will, wird auch sie nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Auch Plutarch erwähnt

---

[1]) Vgl. aus der Kaiserzeit das Wort des Athenagoras (suppl. 21): „Wenn Menschen dem Zorn oder der Trauer nachgeben, so nenne ich das Mangel an Erziehung und Bildung".

[2]) Schon von Aristoteles geltend gemacht, später besonders von Karneades.

[3]) Vgl. die Typen der bekannten drei homerischen Büßer Tityos, Tantalos und Sisyphos. Nach neueren Forschungen sind sie etwa im 6. Jahrhundert unter dem Einfluß orphischer Strömungen in den ursprünglichen Text, der nur von dem grauen Einerlei des Hadeslebens mit vereinzelter Auszeichnung oder Strafe wußte, eingeschoben. Dieterich, Nekyia, S. 63.

[4]) Das erste bekannte Beispiel ist die Apokalypse des Petrus. Vgl. Dieterich a. a. O. – [5]) Rohde, Psyche, S. 368.

den Glauben an τιμωρίαι αἰώνιοι ὑπὸ γῆν καὶ κολασμοὶ φρικώδεις als eine von manchen vertretene Meinung (Plut., virt. moral. 10, pag. 450 A).

Hatte somit der Vergeltungsgedanke für den einzelnen längst transzendenten Charakter angenommen, so weiß die heidnische Vorstellung auch von einem allgemeinen katastrophalen Hereinbrechen übernatürlichen Unheils. Auffallende Naturereignisse werden als prodigia, drohende Anzeichen bevorstehenden Unglücks, angesehen. Die Ankündigung einer Zeit des Schreckens und der Vernichtung vor dem Anbruch der Periode der Glückseligkeit gehört zu dem regelmäßig wiederkehrenden Apparat jener im Orient und Okzident weitverbreiteten Erwartungen und Prophezeiungen, welche man unter dem Namen der eschatologischen Erlösungsreligion hat zusammenfassen wollen[1]. Selbst der Gedanke einer Vernichtung der Welt taucht gelegentlich auf. Die orientalische Astrologie lehrte, ohne Zweifel aus alter Volksüberlieferung schöpfend, eine Zerstörung der Welt am Ende jeder Weltperiode[2], und die Stoiker hatten desgleichen, gewiß ebenfalls älteren Vorbildern folgend, die ἐκπύρωσις des Weltalls angekündigt[3]. Properz wollte, wenn er alt geworden wäre, forschen, welcher Gott dies Weltgebäude kunstvoll regiere, ob der Welt ein Tag des Unterganges bevorstehe, ob es eine Unterwelt und Höllenstrafen gebe oder mit dem Tode das Dasein ende[4]. Offenbar faßt er damit die Probleme kurz zusammen, welche religiöse Gemüter seines Zeitalters bewegten.

Alles dies zitterte in den Herzen der Hörer nach, wenn Paulus anhob, von dem hereinbrechenden Gericht des zürnenden Weltengottes zu zeugen. Dabei aber bedeutete dies Zeugnis für sie doch ein völlig neues Erlebnis. Mit solcher andringenden Wucht und solch unerbittlichem Ernst war ihnen der Zorn der Gottheit noch niemals gepredigt worden. Denn hinter dieser Predigt stand die über alles erhabene und doch höchst konkrete, scharf umrissene, von keiner Gedankenblässe angekränkelte Persönlichkeit des lebendigen Gottes. Obwohl Paulus dem Empfinden griechischer Hörer darin entgegenkommt, daß er

---

1) Weinel, Ntl. Theol.[1], S. 27 ff. Ob und inwieweit man dabei an durch die LXX vermittelte Auswirkungen alttestamentlicher Eschatologie zu denken hat, ist schwer zu entscheiden.

2) Cumont S. 208. – 3) Cumont S. 331

4) Friedländer IV, S. 329.

starke Anthropomorphismen meidet[1], steht er doch sachlich ganz auf dem Boden des alten Testamentes. Er verkündigt den Zorn des allmächtigen Gottes. Dadurch schon bekam die Predigt ein ungeahntes Gewicht. Ihre volle Schwere aber erwuchs erst aus dem damit sich verbindenden sittlichen Pathos. Ansätze zu einer sittlichen Auffassung des Zorns der Gottheit fehlten zwar auch in der griechischen Volksreligion nicht[2]. Sie gehören zu den Anknüpfungspunkten, ohne die das Zeugnis des Paulus schwerlich Boden gefaßt hätte. Allein es gelang dem Polytheismus nicht, diese Auffassung wirklich festzuhalten. Im Polytheismus verfolgt die Einzelgottheit notwendig immer irgendwie ihre persönlichen Interessen, auch in ihrem Zorn. Der letztere erhält dadurch etwas Willkürliches. Die gerechte Nemesis schlägt um in den Neid der Götter. Und so weit man vor dunklen Mächten naturhafter Art zittert, gilt das Urteil der Willkürlichkeit erst recht. Der Gott, den Paulus verkündigt, ist dagegen absolute sittliche Persönlichkeit. Sein Zorn ist heiliger Zorn, der sich richtet gegen die „Gottlosigkeit" und „Ungerechtigkeit" der Menschen, die die Wahrheit zu Boden treten mit ihrer Ungerechtigkeit[3] (Röm. 1, 18). Es bedarf darum auch gar keiner sinnlichen Ausmalung der Höllenqualen, um auf die Hörer Eindruck zu machen. Wie wir dieselbe in den paulinischen Briefen vergeblich suchen, so wird sie auch in der Missionspredigt gefehlt haben[4]. Das sittliche Pathos aber, welches hinter der Predigt des Paulus stand, bedeutete für eine wirkliche Erweckung der Gewissen unvergleichlich viel mehr als alle noch so grausigen Gebilde einer ausschweifenden Phantasie. Auch wird erst bei dem christlichen Prediger der Gedanke eines wirklichen Weltendes erreicht. Der antike Mensch weiß zuletzt doch nur von einem unendlichen Kreislauf

[1]) Auch der Gedanke, daß Schuld durch Hingabe an sinnliche Leidenschaft bestraft wird (vgl. das dreimalige gewaltige παρέδωκεν Röm. 1, 24 ff.), hat Analoga in der griechischen Philosophie, die aber hier im Zusammenhange mit immanenten Gottesvorstellungen stehen.

[2]) Vgl. darüber im einzelnen Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 48 ff.

[3]) Die Übersetzung von κατέχειν mit „besitzen" bedeutet eine durch nichts gerechtfertigte Abschwächung.

[4]) Auf welch niedrigem sittlichen Niveau zuletzt doch die heidnischen Strafvorstellungen bleiben, beweist die Beobachtung Dieterichs (Nekyia, S. 59 ff.), daß die peinigenden Dämonen in der Unterwelt nichts anderes sind, als die Seelen der Erschlagenen oder sonst Geschädigten, welche hier ihre Rache an den Übeltätern nehmen.

lediglich gleichartiger Perioden und von einer ewigen Wiederkehr alles Geschehens. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, daß „alle Bewegung im Grunde nichts Neues bringt und das Leben nicht wesentlich weiterführt". Es fehlt eben die Erkenntnis des zielsetzenden Gottes der Geschichte, der mit der Menschheit ein ewiges, sittliches Ziel erreichen will, die Verwirklichung seiner Königsherrschaft[1]. Die Zornansage des Paulus wächst dadurch ins Ungeheure, daß sie erhoben wird am Ende der Tage, wo der ganze Weltenlauf zum Ziel kommt, wo alles sich zuspitzt auf die gewaltige Scheidung und Auseinandersetzung zwischen dieser Welt, deren Wesen vergeht (1. Kor. 7, 31) und der hereinbrechenden ewigen Gotteswelt, zwischen dem gegenwärtigen argen Äon (Gal. 1, 4) und dem kommenden. Wieweit der Apostel sich über diese gewaltigen, Zeit und Ewigkeit umspannenden Gegensätze gleich anfangs im einzelnen ausgesprochen hat, ist schwer zu sagen. Vielfach wird er sich in Andeutungen bewegt haben, die den Hörern dunkel blieben, aber dadurch oft nur um so stärker wirken mochten.

Der lebendige Gott, die Sünde und das drohende Gericht — mit diesen drei Gedankenkreisen ist der Inhalt der paulinischen Propädeutik umschrieben. Die drei Kreise liegen aber nicht etwa als verschiedene loci nebeneinander. Sollte dieser Schein durch die Methode der Rekonstruktion entstanden sein, so mag der Fehler ausdrücklich nachträglich berichtigt werden. Die Gedanken durchdringen sich gegenseitig, fördern sich und ergänzen sich, und das Ziel ist einheitlich.

Die paulinische Propädeutik ist wesentlich Erweckung des Gewissens und des Gottesbewußtseins, eins im andern und durch das andre. Der Apostel erreicht dies Ziel durch wenige, allgemein verständliche Gedanken. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß er die alttestamentliche Geschichte vom Sündenfall oder die sündenerregende Kraft des Gesetzes oder den Gegensatz von Geist und Fleisch[2] in der Heidenpredigt verwertet hat. Diese Stoffe

---

[1]) Vgl. über diese tiefgreifende Differenz Eucken, Lebensanschauungen[11], S. 145 f.

[2]) Dies wäre zu erwarten, wenn die paulinische Anthropologie wesentlich aus zeitgenössischen Stimmungen zu erklären wäre. So neuerdings wieder Bousset, Kyrios Christos, S. 141 f.: „Paulus folgte in seinem trüben anthropologischen Pessimismus, in der dualistisch-supranaturalen Ausgestaltung der

stehen überall, wo sie in den Briefen des Apostels auftreten oder vorausgesetzt werden, in anderen Zusammenhängen. Wo in den Briefen die Missionspredigt am treuesten sich widerspiegelt (Röm. 1–5; 1. u. 2. Thess.), finden sie sich nicht.

Das Ziel ist der innere Umschwung der Buße, der in der Form eines Selbstgerichts sich vollzieht. Aus Röm. 2, 16 und 3, 5 ff. läßt sich dies allerdings nicht erweisen[1]. Auch die Worte μετάνοια und μετανοεῖν begegnen uns bei Paulus nur selten und zwar dann meist im Hinblick auf Christen[2]. Daß sie aber auch in den Zusammenhang der Missionspredigt gehören, beweist Röm. 2, 4 f.[3]. Der Sache nach stehen sie überall dahinter, nur daß Paulus nicht sowohl über die Buße als Buße gepredigt hat. Daß alle Menschen ohne Ausnahme unter dem Zorn Gottes stehen und daher Erlösung brauchen, ist der Schlußsatz der Vorbereitung, der unmittelbar an die Schwelle des Heiligtums führt (Röm. 3, 9, vgl. V. 23; Gal. 2, 16; Ephes. 2, 3). Dieser Satz hat aber für Paulus nicht die Bedeutung einer negativen Sündenethik, er bedeutet vielmehr eine eminent positive Aufrüttelung der Gewissen. Nicht die ergreifende Beichte Röm. 7, 7 ff.[4], deren theologisches Ziel der Nachweis der Kraftlosigkeit des Gesetzes als Heilsfaktor ist, haben wir als Typus der paulinischen Bußpredigt zu betrachten, sondern eher — abgesehen von der christlichen Färbung — Röm. 13, 11—14[5].

Man hat in der paulinischen Bußpredigt eine grundsätzliche Abweichung von der Linie des Bußrufs Jesu sehen wollen und dieselbe aus dem missionarischen Interesse des Paulus erklärt[6]. Allein auch

---

Erlösungslehre einer Zeitströmung, die damals bereits viele Geister ergriffen hatte". Mag die Lehrsprache des Apostels sich immerhin mit derjenigen seiner Zeit berühren, die Grundanschauung, wie sie in der Missionspredigt deutlich hervortritt, ist andersartig, ein Beweis, daß Paulus auch jene Formeln nicht einfach metaphysisch-dualistisch verstanden hat.

[1]) Der bedeutungsvollste Versuch in dieser Richtung ist von Weber gemacht. Seine Exegese von Röm. 2, 16 ist bereits oben S. 63 abgewiesen. Auch die Deutung von Röm. 3, 1 ff. ist nicht überzeugend.

[2]) 2. Kor. 7, 9 f.; 12, 21.

[3]) Von Heiden sagt Paulus gewöhnlich ἐπιστρέφειν (1. Thess. 1, 9). So einmal auch von Israel (2. Kor. 3, 16, Zitat!).

[4]) So Munzinger, J. Weiß (Urchristentum I, S. 170) behauptet es wenigstens für die Judenpredigt. – [5]) Holtzmann II, 240.

[6]) Vgl. z. B. Wernle, Anfänge, S. 165. Der Aufsatz „Jesus und Paulus" zeigt auch an diesem Punkt größere Mäßigung.

Jesus hat mit unerbittlichem Ernst gegen den pharisäischen Dünkel gekämpft, der sich in einem vermeintlichen Sonderverhältnis zu Gott gefiel[1]. Auch er hat in dem Bewußtsein des reuigen Sünders, unter dem Zorn Gottes zu stehen, die Vorbedingung der Sündenvergebung und das glückverheißende Zeichen eines neuen Anfangs gesehen[2]. Ein gewisser Unterschied der Stimmung liegt nur darin, daß Jesus weniger systematisch als Paulus zu Werke geht und daher weniger deutlich den Rest gesunder Sittlichkeit, den er vorfindet, und die neue Sittlichkeit, die aus der wiedergewonnenen Gemeinschaft mit Gott hervorwächst, unterscheidet. Dadurch kann gelegentlich der Schein entstehen, als ob sein Bußruf auf einen einfachen Appell an den sittlichen Willen hinausliefe. Aber auch Paulus kennt eine Sittlichkeit des natürlichen Menschen, er unterschätzt ihre relative Bedeutung nicht und bestreitet nur, wo der absolute Maßstab gelten soll, ihren Wert[3]. Er schildert die Zornverfallenheit nirgends als naturhaftes Verhängnis, sondern hat es stets zuletzt auf die Bildung des sittlichen Willens abgesehen. Der Nachweis der Zornverfallenheit hat auch für ihn nirgends den Sinn, daß ein Appell an den sittlichen Willen dadurch ausgeschlossen würde. Dafür ist eben die Missionspredigt der beste Beweis. Paulus geht in ihr nicht von allgemeinen dogmatischen Erwägungen aus, sondern straft die Sünde in ihrer konkreten Gestalt. Und Jesus hinwiederum hat bei aller unbefangenen Anerkennung und Forderung gesunden Tuns das volle Heil nirgends anders als im pädagogischen Sinn der Erfüllung des Gesetzes in

---

1) Luc. 15, 7. 25 ff.; Matth. 12, 31 ff.; 15, 1 ff. 17 ff.; Kap. 23.

2) Luc. 15, 18 ff.; 18, 13.

3) Röm. 2, 14 spricht unzweifelhaft von wirklicher Gesetzeserfüllung bei den Heiden (vgl. auch 1. Kor. 5, 1). Daß dies nur ein der Theorie abgerungenes Zugeständnis an den gesunden Menschenverstand sei, während der Apostel seine eigentliche Meinung in Röm. 1 u. 9, 30 (ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην) ausspreche, ist ein schwer verständlicher Satz Bonhöffers, der durch die Berufung auf Wernle nicht richtiger wird. Aus dem Zusammenhang von 9, 30 ergibt sich doch deutlich, daß hier die δικαιοσύνη im Sinne der Rechtbeschaffenheit vor Gott, des Vor-Gott-bestehen-Könnens gemeint ist. Daß die Heiden nicht nach der Übereinstimmung mit einem positiven göttlichen Gebot trachten, ist ein von Bonhöffer selbst wiederholt hervorgehobener Unterschied der antiken, mindestens der philosophischen Moral von der jüdisch-christlichen (vgl. oben S. 97, 99). Paulus charakterisiert hier also in feiner und völlig unanfechtbarer Weise den Unterschied zwischen Juden und Griechen ohne damit über den sittlichen Stand des Heidentums ein Urteil abzugeben.

Aussicht gestellt. Empfangen und nehmen ist zuletzt auch für ihn das tiefste Geheimnis des Gottesreiches[1].

In welchem Maße der Bußruf Jesu und die Propädeutik des Paulus auf einer Linie liegen, macht am besten ein Blick auf den sonstigen Sprachgebrauch klar. Auch die Mystik ruft zur μετάνοια auf[2]. Der Anklang an paulinische Wendungen ist dabei um so bemerkenswerter, als wahrscheinlich auf keiner Seite Abhängigkeit vorliegt[3]. Aber ohne daß man einen starken sittlichen Einschlag im Poimandres irgendwie zu leugnen braucht, muß man sich doch klar machen, daß hier die μετάνοια der Hauptsache nach in der Abwendung von dem zerstreuenden Vielerlei der Dinge, auch der herkömmlichen Religion, in der Konzentration auf das Eine, welche Voraussetzung der mystischen Schau ist, besteht. Die stoisch-kynische Diatribe hingegen arbeitet zwar auch auf einen Umschwung im Innern des Menschen hin, der für sie vor allem in der Gewinnung eines richtigen Urteils über den Wert der äußeren und inneren Dinge besteht, aber sie braucht dafür bezeichnenderweise nicht das Wort μετάνοια. Ἀμετανόητος d. h. von Reue frei zu sein, ist vielmehr für Epiktet nicht nur kein Vorwurf, sondern das Ideal[4]. Diesen völlig andersartigen Auffassungen gegenüber gehören Jesus und Paulus offenbar zusammen. Bei beiden erwächst aus der völligen Bindung an die sittlichen Normen des heiligen Willens Gottes die schmerzvolle Beugung des Menschen, die ihn zum Empfange der Vergebung bereit macht. Das Einigende liegt zuletzt in der gemeinsamen Erkenntnis Gottes als sittlicher Persönlichkeit. Es bestätigt sich hier noch einmal der oben ausgesprochene Satz, daß die paulinische Propädeutik wesentlich Erweckung

---

1) Z. B. Marc. 10, 15.

2) Vgl. die Bekehrungspredigt am Schlusse des Poimandres (Reitzenstein S. 337):

Ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ.

Οἱ δὲ ἀκούσαντες παρεγένοντο ὁμοθυμαδόν. ἐγὼ δέ φημι· Τί ἑαυτούς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας καταλείψαντες τὴν φθοράν.

3) Vgl. besonders die Bilder vom Schlaf und von der Trunkenheit und den Ruf νήψατε (Röm. 13, 11 ff.; 1. Theß. 5, 6 ff.).

4) Vgl. II, 22, 35. Nach Bonhöffer S. 107 spiegelt sich in der verschiedenen Auffassung des Wortes μετάνοια gewissermaßen der Gegensatz des antiken und christlichen Denkens.

des Gottesbewußtseins und des Gewissens ist, und zwar beides in der denkbar engsten Verbindung.

Inwieweit der Apostel sein Ziel tatsächlich erreicht hat, ist schwer zu sagen. Mancher Einzelzug aus den Briefen läßt darauf schließen, daß es oft auch bei denen, die gewonnen wurden, nur sehr unvollkommen geschah[1]. Aber es wäre falsch, daraus zu schließen, daß die Predigt an diesem Punkt überhaupt umsonst war. Neue Gedanken und Willensbewegungen setzen sich nur allmählich durch. Inkonsequenzen und Rückschläge sind dabei unvermeidlich. Durch die Erkenntnis des lebendigen Gottes war dennoch, mochten die Erkenntnisformen auch noch vielfach die alten und die äußerlich erkennbaren sittlichen Folgen sehr mangelhaft bleiben, ein lebenweckender Keim in das Leben der aufrichtigen Hörer eingesenkt, welcher sich mit innerer Notwendigkeit zu steter Mehrung des inneren Gerichts entfalten mußte, — dies um so mehr, als die Heilspredigt den Prozeß der Gewissensweckung nicht abbrach, sondern fortführte.

b) Die Heilspredigt.

Mit einem νυνὶ δέ gewinnt der Apostel Röm. 3, 21 den Übergang zur positiven Darbietung des Evangeliums. Die unmittelbar folgenden Aussagen spiegeln, wie ihre lehrhafte und stark verschränkte Form zeigen dürfte, die Missionspredigt nicht direkt wieder[2]. Inhaltlich aber werden doch auch sie irgendwie die Missionspredigt wiedergeben. Das große νυνὶ δέ könnte sogar noch ein direkter Nachhall derselben sein. Auch sie wird den triumphierenden Übergang von der Gerichtsbotschaft zur Frohbotschaft, vom Einst zum Jetzt gekannt und in entsprechender Weise hervorgehoben haben (vgl. Röm. 6, 22; 7, 6; 1. Kor. 15, 20; Eph. 2, 13; Kol. 1, 22. 26). Dem Apostel wird offenbar das Herz weit, so oft er diesen ungeheuren Umschwung bezeugen darf.

Woher dieser Umschwung? Dem Juden wurde die längst ersehnte und erwartete Freudenbotschaft verkündigt: Der Messias ist erschienen, der Christus ist da. Lange hatte man auf ihn gehofft und um ihn gebetet[3]. Wohl trat in der Diaspora die altheilige

---

[1]) Vgl. z. B. 1. Kor. 5, 1 ff.; Gal. 6, 7 f.; 1. Theff. 4, 4 ff.

[2]) Müller, Weber u. a. haben auf ihre Verwertung ganz verzichtet.

[3]) Bedeutsam ist die Aufnahme der Bitte um den Messias in die jüdische Gebetsliturgie nach dem Sturz der Makkabäer. Vgl. Schemone Esre, babyl.

Hoffnung Israels naturgemäß mehr zurück[1]. Aber auch hier glomm der Funke unter der Asche, und es bedurfte nur eines frischen Luftzuges, um ihn zu neuer Glut zu entfachen. Die Botschaft, die Paulus brachte, war dazu geeignet. „Die Zeit ist erfüllt. Gott hat seinen Sohn gesandt" (Gal. 4, 4; Röm. 8, 3). Wie horchten sie auf: Der Messias ist da. Wer ist der Messias? Jesus heißt er, der Verheißung nach aus dem Samen Davids[2], im Lande der Väter erschienen.

Offenbar hatte die Judenpredigt des Paulus in der Messiaserwartung einen Anknüpfungspunkt allerersten Ranges. Und doch bestand zwischen der landläufigen jüdischen Messiashoffnung und dem paulinischen Evangelium ein diametraler Gegensatz. Nach jüdischer Anschauung ist die Sendung des Messias der Lohn für Israels Gesetzestreue, und sie geschieht, um das Gottesvolk vom Druck der Heiden zu befreien. Wie weidete sich das hoffende Auge des Juden an der zu erwartenden glänzenden Endzeit![3] Nach der Erfahrung des Paulus dagegen sendet Gott den Messias in freier Gnade, um Israel und die Heiden von Sünde und Schuld zu erlösen. Die

---

Rec. Bitte 15: „Den Sproß Davids laß bald aufsprossen und sein Horn erhebe durch deine Hilfe"; jerus. Rec. Bitte 14: „Erbarme dich, Jahwe, unser Gott, . . . über der Herrschaft Davids, dem Gesalbten deiner Gerechtigkeit".

[1]) Wäre die Gedankenwelt Philos für die gesamte Diaspora charakteristisch, so wäre ein fast völliges Zurücktreten der messianischen Hoffnung festzustellen.

[2]) Daß der Messias aus Davids Hause kommen sollte, stand, abgesehen von einem kurzen Schwanken in der Makkabäerzeit zugunsten des Stammes Levi, allgemein fest (Bousset, Relig. d. Jud., S. 260). Auch in den Evangelien ist Sohn Davids messianischer Titel (Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; Marc. 10, 47 f. u. ö.).

[3]) Vgl. die grandiose Schilderung in Psalm Salomonis 17:

21. Sieh darein, o Herr, und laß ihnen erstehen ihren König, den Sohn Davids.
Zu der Zeit, die Du erkoren, Gott, daß er über Deinen Knecht Israel regiere.
22. Und gürte ihn mit Kraft, daß er ungerechte Herrscher zerschmettre,
Jerusalem reinige von den Heiden, die [es] kläglich zertreten!
23. Weise und gerecht treibe er die Sünder weg vom Erbe,
Zerschlage des Sünders Übermut wie Töpfergefäße.
24. Mit eisernem Stabe zerschmettre er all ihr Wesen,
Vernichte die gottlosen Heiden mit dem Worte seines Mundes.
25. Daß bei seinem Drohen die Heiden vor ihm fliehen,
Und er die Sünder zurechtweise ob ihres Herzens Gedanken.

Die Psalmen Salomos sind zwar in Palästina entstanden, aber die griechische Übersetzung beweist, daß sie auch in der Diaspora nicht unbekannt waren.

jüdische Hoffnung bedurfte, ehe sie das Gefäß der paulinischen Frohbotschaft werden konnte, einer völligen Umgestaltung, welche, da die partikularistische, gesetzliche und fleischliche Auffassung des Heilsgutes tief in dem religiös gefärbten Nationalstolz Israels verankert war, nur im Zusammenhang mit einer Umwälzung der gesamten Denkweise geschehen konnte. Sie herbeizuführen, war die Aufgabe der paulinischen Judenpredigt. Die propädeutische Predigt bereitete sie vor. Unter dem Einfluß der Heilspredigt setzt die Neugestaltung sich fort. Die alten Formen und Formeln gewinnen einen völlig anderen Inhalt, es tritt etwas durchaus Neues in den Gesichtskreis der Hörer. Das Mittel dieser Neugestaltung ist aber nicht Polemik gegen das Alte und nicht theoretische Belehrung, sondern das Zeugnis von der Wirklichkeit der göttlichen Heilstat. Wir versuchen diese Umfüllung der Begriffe im einzelnen deutlich zu machen.

Wenn Paulus den Messias als den Sohn Gottes bezeugte, so sagte er damit an sich den Juden kaum etwas Neues, hatte auch keinen Widerspruch zu befürchten[1]. Obwohl jener Titel nach Dalmans Nachweis in der späteren jüdischen Literatur nur selten aufzufinden ist, dürfen wir[2] dennoch mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Schriftstellen wie Psalm 2; 89, 27 und 2. Sam. 7, 14 messianisch gedeutet wurden. Auch wenn der Apostel durchblicken ließ, daß der Christus aus Himmelshöhen gekommen sei, indem er menschliche Gestalt annahm (Phil. 2, 7), fand er dafür mannigfache Anknüpfungspunkte in jüdischen Präexistenzvorstellungen[3]. Auf diesem Gebiet sind alle Vorstellungen so fließend, daß gewisse Verschiebungen an sich nichts Auffallendes haben konnten. Ein jüdisches Ohr mußte aber den Titel „Sohn Gottes" fast notwendig einfach im theokratischen Sinn verstehen[4]. Dem Paulus war dagegen, als es Gott

---

1) Henoch 105, 2. Vgl. vor allem IV. Esra 13, 32. 37. 52; 14, 9. Die an bekannte Korangedanken erinnernde Polemik gegen den „Sohn" Gottes (Weber S. 153) gehört späteren Zeiten an.

2) Mit Wernle, Jesus und Paulus, S. 9 f.

3) Vgl. zum folgenden außer Bousset a. a. O. namentlich Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, S. 97—173.

4) Daß das Bild des Messias besonders in der apokalyptischen Literatur auch manche übermenschliche Züge aufweist, die Brückner a. a. O. S. 104 ff. u. E. einseitig hervorgekehrt hat, widerstreitet dem nicht unbedingt. Daß aber der jüdische Messias nirgends der Sohn Gottes im Sinne des Paulus ist, erkennt selbst Brückner an. S. 140, 156.

gefiel, „seinen Sohn in ihm zu offenbaren" (Gal. 1, 16), in einer über alle nationale Religion weit hinausliegenden Weise die Selbstdarbietung Gottes in Christo persönlich aufgegangen. Für ihn ist daher der Begriff Sohn Gottes seines theokratisch-nationalen Charakters fast völlig entkleidet und betont in einer neuen, dem Judentum fremden Weise das Wesensverhältnis des Christus zu Gott[1]. Freilich hat der Apostel diesen Bedeutungswechsel in der Missionspredigt schwerlich ausdrücklich hervorgekehrt. Man kann sogar fragen, inwieweit er sich selbst über ihn bewußt Rechenschaft gegeben hat. Wie in seinem eigenen Denken das Wort Sohn Gottes mit innerer Notwendigkeit einen tieferen und volleren Sinn erhalten hatte, so wird er auch in seiner Predigt das Wort einfach in dem ihm aufgegangenen neuen Sinn gebraucht und das Verständnis der weiteren Entwicklung überlassen haben. Wie wenig der Apostel an sich hier einen Gegensatz empfand, beweist Röm. 1, 4, ein Satz, der in naher sachlicher Verwandtschaft mit der sonstigen Verkündigung des Apostels steht, aber mehr die Judenpredigt als die Heidenpredigt widerspiegelt. Der Apostel geht hier von der irdisch menschlichen Erscheinung des Christus aus und schreitet von seiner theokratisch korrekten Geburt aus Davids Stamm zu seiner Erhöhung zum Sohne Gottes in Kraft fort, eine Gedankenführung, die den Juden wohl vertraut berühren mochte[2].

---

[1]) Der Versuch, den Sohnestitel auch bei Paulus rein theokratisch = Christus zu verstehen (neuerdings wieder Wernle, Jesus und Paulus, S. 19, vgl. aber S. 51) wird stets mißlingen (richtig Bousset, Kyrios Christos, S. 182). Auch hat Paulus sich den Präexistenten nicht als himmlischen Menschen vorgestellt (Gut dagegen Schlatter, Ntl. Theol. II, S. 298 f.).

[2]) Kühl hat mit Recht im Anschluß an Hofmann betont, daß ὁρίζειν hier nur heißen kann „bestimmen zu etwas" (gegen Zahn, Weiß, Lietzmann). Seine Angabe, daß die Bestimmung über den Sohn Gottes während des Erdenlebens Jesu getroffen sei, lautet jedoch zu unbestimmt. Ist Paulus selbst vom Mutterleibe her ausgesondert zum Evangelium Gottes (Röm. 1, 1 cf. Gal. 1, 15, Kühl S. 8), so kann er von seinem Herrn sicherlich keine spätere Bestimmung aussagen wollen. Die Bestimmung Jesu zum Sohne Gottes in Kraft fällt also spätestens mit dem Zeitpunkt seiner Geburt zusammen. Erfolgte aber diese Bestimmung „Heiligkeitsgeiste nach", so kann mit diesem Ausdruck nicht an die sittliche Bewährung des irdischen Jesus erinnert werden, sondern es muß an die Ewigkeitsmitgift des Sohnes Gottes gedacht sein. Πνεῦμα ist für Paulus im Gegensatz zu σάρξ das Element der oberen, jenseitigen Welt. Es ist also völlig verfehlt, zwischen Röm. 1 und Phil. 2 irgendwie eine christologische Spannung zu finden. Wohl aber ist

Dagegen spitzten sich die Gegensätze zu angesichts der Predigt vom Kreuz. Das paulinische Zeugnis von dem gekreuzigten Christus war für den Juden eine contradictio in adiecto, ja eine Gotteslästerung. Der Gesalbte des Herrn, der starke Held und erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe sollte am Holz des Fluches eines schimpflichen Todes gestorben sein? Darin lag nicht nur ein hartes Rätsel, sondern eine furchtbare Anklage, eine Anklage zunächst gegen die Obersten des Volkes, zu denen man als der einzigen sichtbaren Verkörperung der politischen Einheit Israels und als leuchtenden Vorbildern der Gesetzestreue mit unbegrenzter Ehrfurcht aufblickte [1], eine Anklage aber zugleich gegen das ganze Volk und sein gesamtes religiöses Streben. Hatte gerade das Eifern um das väterliche Gesetz, welches als höchstes religiöses Ideal und gottwohlgefällige Leistung galt, zur Verwerfung und Kreuzigung des Messias geführt, so war damit der ganzen jüdischen Religion in ihrer gegenwärtigen Gestalt das Urteil gesprochen. Alles, was den Juden hoch und heilig galt, lehnte sich gegen diese Vorstellung auf. Der Gegensatz wurde auch schwerlich dadurch gemildert, daß den Zuhörern das Bild eines leidenden Messias aus dem alten Testament vertraut gewesen wäre. Es war vielmehr, soweit wir urteilen können, wenigstens für die populäre Anschauung ein Novum [2].

---

es ein Beweis für den noch völlig konkreten, geschichtlichen Charakter der paulinischen Christologie, wenn der Apostel in solchen Zusammenhängen ganz unbefangen von der menschlichen „Herkunft" des Christus reden kann.

[1]) ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου 1. Kor. 2, 8. Die Beziehung dieser Aussage auf dämonische Mächte (Holtzmann, Ntl. Theol. II, S. 241; J. Weiß, 1. Korintherbrief, S. 57; Bousset, Schriften des N. T. II², S. 82; Kyrios Christos, S. 161; vgl. auch Dibelius, Schlatter, Ntl. Theol. II, S. 366) scheint mir angesichts von 1, 20 ff. keineswegs so sicher, wie man gewöhnlich annimmt (vgl. Meyer-Heinrici, Bachmann). Der Gegensatz ist hier und dort derselbe. τῶν καταργουμένων nimmt das ἐμώρανεν aus 1, 20 wieder auf. ἔγνωκεν V. 8 erinnert an ἔγνω 1, 21.

[2]) Die Frage nach dem leidenden Messias im Judentum des neutestamentlichen Zeitalters ist immer noch umstritten (vgl. die Literaturübersicht bei Feine, Theol. d. N. T.³, S. 145). Früher von Vertretern der kritischen Theologie verneint, ist sie neuerdings wieder mehrfach bejaht worden. Die dafür angeführten religionsgeschichtlichen Gründe beruhen einstweilen lediglich auf unbewiesenen Kombinationen. Aber selbst wenn man mit R. Kittel u. a. aus anderweitigen Gründen der zweiten Annahme zuneigt, wird man das im Text abgegebene Urteil unterschreiben können.

Paulus war sich dieses diametralen Gegensatzes völlig bewußt. „Die Juden fordern Zeichen (d. h. vor allem ein sichtbares, machtvolles Eingreifen Gottes zugunsten seines Volkes), wir aber predigen (den) gekreuzigten Christus, den Juden ein Skandalon“ (1. Kor. 1, 22 f.). Er hat sich aber nicht bemüht, dieses Ärgernis irgendwie zu umkleiden, sondern er hat es mit voller Schroffheit in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt. In eigener schmerzlicher Erfahrung hatte er das Kreuz als das göttliche Gericht über alles eigene Denken verstehen gelernt, und er glaubte kein Recht zu haben, seinen Zuhörern dieses Gericht irgendwie zu ersparen. Gab er auch keine breiten Ausführungen über das Kreuz als Gerichtszeichen, so hatte doch die propädeutische Predigt das Verständnis vorbereitet, und die Tatsache des Kreuzes selbst sagte genug. Wo man sich unter diese Tatsache beugte, da brach vollends das landläufige Messiasbild samt der mit ihm aufs engste zusammenhängenden nationalen Eitelkeit und Selbstgerechtigkeit klirrend in Stücke, ohne daß es dazu vieler Worte bedurft hätte.

Der Apostel hat seine Zuhörer nicht mit leiser Hand um den Felsblock des Kreuzes herumgeführt. Aber er hat sich mit aller Kraft bemüht, das Ärgernis zu überwinden, aus dem Felsen Quellen des Trostes und der Freude fließen zu lassen. Im Licht der Auferstehung wurde das Kreuz zur zentralen Heilstat Gottes.

Daß Paulus sich nicht mit der Verkündigung der bloßen Tatsache der Kreuzigung (1. Kor. 1, 23; Gal. 3, 1) begnügt, sondern auch die Heilsbedeutung des Todes Jesu in der Missionspredigt bezeugt hat, ist durch 1. Kor. 15, 3 und 2. Kor. 5, 21 gesichert. Dies gilt unzweifelhaft auch für die Judenpredigt. Um jüdische Hörer zum gläubigen Verständnis des Kreuzes zu führen, standen vor allem drei Wege zur Verfügung:

1. Die Vorstellung von der Sühnekraft der Leiden und des Todes für den Leidenden selbst, aber auch für andere, war dem Rabbinismus schon frühzeitig geläufig[1]. Von hier aus war

[1]) Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge, S. 35, und F. Weber S. 321 ff. Vgl. 4. Makk. 6, 28 f.: (Gebet des Märtyrers Eleasar): Sei gnädig deinem Volke, laß dir genügen die Strafe, die wir um sie erdulden! Zu einer Läuterung laß ihnen mein Blut dienen und als Ersatz für ihre Seele nimm meine Seele!“ 17, 22: „Durch das Blut jener Frommen und ihren zur Sühne dienenden Tod hat die göttliche Vorsehung

selbst für den Juden die Möglichkeit eines Leidens des Messias schon in alter Zeit vorhanden[1]. Ohne Zweifel bildete diese Vorstellung ein Verbindungsglied zwischen Paulus und seinen jüdischen Hörern. Nun war aber diese Vorstellung in der vorliegenden Gestalt aufs engste verflochten mit der gesetzlich-asketischen Frömmigkeit, zu welcher die paulinische Frömmigkeit in ausschließlichem Gegensatz stand[2], und die zentrale Bedeutung des messianischen Sühneleidens war von hier aus völlig unerreichbar[3]. Auch hier mußte die Predigt überkommene Vorstellungen vertiefen. Weit wichtiger ist

2. das Opferwesen. Zwar wendet Paulus den Ausdruck θυσία in seinen Briefen nur einmal (Eph. 5, 2) direkt auf das Todesleiden Jesu an. Aber die Beziehung zum Opfer blickt an vielen anderen Stellen durch[4]. Daß der Apostel sie mit Vorliebe in seinem eigenen Denken anwandte, steht fest. Wo aber konnte er sie besser benutzen als in der Judenpredigt? Der Umstand, daß die Diaspora den Opferdienst meist nur aus der Ferne kannte, war ihrer Verwendung eher förderlich als hinderlich. Man freute sich, das, was den Vätern heilig war, in neuer, geistiger Fassung auch selbst unmittelbar wiederzugewinnen. Auf die speziellen Fragen der paulinischen Versöhnungslehre einzugehen, wie sie besonders durch A. Ritschl, A. Seeberg u. a. in Fluß gekommen sind, besteht für eine Darstellung der Missionspredigt kein Anlaß. Für die Hörer des Apostels schwangen hier gewiß sehr verschiedenartige, für uns nur noch schwer nachzuempfindende Erinnerungen und Vorstellungen mit, die man nicht zu sehr sublimieren darf dadurch, daß man an sie Fragen

---

das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet." Vgl. 1, 11. Deißmann macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der ganze Gedanke „nicht als ein starrer dogmatischer Lehrsatz entstanden, sondern entscheidend bestimmt ist durch die geheimnisvolle und kühne Intuition des religiösen Pathos".

[1]) Dalman S. 34.

[2]) Ein Beispiel jüdischer Selbstmarter aus späterer Zeit: Sepher Chassidim Nr. 528 bei Dalman S. 94.

[3]) „Die synagogale Lehre hatte ..... Sühnmittel und Heilsmittel in Fülle aufzuweisen, noch ehe die Lehre vom Messiasleiden aufkam. Sie hätte eine ganz neue Richtung nehmen müssen, wenn sie dem neu hinzugekommenen Sühnmittel eine zentrale Stelle hätte geben wollen."

[4]) Holtzmann, Ntl. Theol. II, S. 111. Die klassische Grundstelle ist Röm. 3, 25. Vgl. daneben die Stellen, an denen die Heilswirkung an das Blut des Christus geknüpft wird (Röm. 5, 9; 1. Kor. 10, 16; Kol. 1, 20; Eph. 1, 7; 2, 13; endlich 1. Kor. 5, 7, darüber Holtzmann S. 113).

heranbringt, die ihnen ursprünglich fern liegen. Nur auf ein Zwiefaches muß hingewiesen werden, weil es die Neuheit der paulinischen Botschaft gegenüber jüdischen Vorstellungen sicherstellt: a) der Opfergedanke besagt im Munde des Paulus keineswegs, daß der Christus bei dem Todesleiden nur passiv beteiligt sei. Das Gegenteil ist nicht nur Gal. 2, 20 (vgl. Eph. 5, 2) „gelegentlich" betont[1], sondern es bildet auch den Gegenstand der unzweifelhaft paulinischen und der Missionspredigt nahestehenden Aussagen Gal. 1, 4 und Phil. 2, 8, wo der Apostel das Leiden als Selbsthingabe und Gehorsamstat wertet und mit dem gesamten Lebenswerk Jesu zusammenschließt. Vom Leiden des Christus als Tat müssen empfängliche Hörer gleich anfangs einen gewaltigen Eindruck empfangen haben. Aber b) das Großartigste der paulinischen Verkündigung gerade für jüdisches Verständnis liegt doch darin, daß Gott selber die Sühne beschafft[2]. So wenig dies gegen die Realität des göttlichen Zornes im Sinne des Paulus etwas besagt[3], so gewiß beweist es doch, daß das allem Übergeordnete für Paulus die unendliche Liebe Gottes ist. Ansätze zu dieser Erkenntnis des Paulus liegen im Alten Testament[4]. Im Evangelium aber wird sie nun volle Wahrheit. Alle Werkgerechtigkeit des zeitgenössischen rabbinischen Judentums wurde hier unendlich überboten und innerlich überwunden[5]. Die zuvorkommende Liebe Gottes, wie sie im Kreuze sich offenbarte — sie hat Paulus vor allem seinen Hörern groß zu machen gewußt. Ihm diente dazu endlich besonders auch

3. der Schriftbeweis. Daß Paulus ihn geführt hat, zeigt 1. Kor. 15, 3 (κατὰ τὰς γραφάς). Für jüdische Hörer stand er im Zentrum Als Hauptstellen dürfen wir Dt. 21, 23 (nach Gal. 3, 13), mit hoher innerer Wahrscheinlichkeit auch Jes. 53 und vielleicht

---

1) So Holtzmann; Ntl. Theol. II, S. 113.

2) „Als Subjekt des Aktivums (καταλλάσσειν = placare, conciliare) erscheint immer Gott, 2. Kor. 5, 18. 19; Kol. 1, 20—22 (ἀποκατήλλαξεν?), Eph. 2, 16, als Subjekt des Passivums καταλλάσσεσθαί τινι = in alicujus favorem venire, qui antea succensuit, der Mensch (Röm. 5, 10; 2. Kor. 5, 20; Kol. 1, 22 (ἀποκατηλλάγητε?) Holtzmann II, 107.

3) ἐχθροί Röm. 5, 10; 11, 28 allerdings aktivisch. Vgl. Kühl.

4) „Im alttestamentlichen Opfer und Sakrament sah er nicht ein Werk des Menschen, sondern die Erweisung der göttlichen Gnade." Schlatter, Ntl. Theol. II, S. 241.

5) Vgl. Lietzmann zu Röm. 3, 25.

Sach. 12, 10, sowie einzelne Psalmen (22, 69) in Anspruch nehmen[1]. Wo es gelang, diese Schriftstellen lebendig zu machen, da war das Ärgernis des Kreuzes so gut wie überwunden. Welchen Widerhall sie auch in jüdischen Herzen wecken konnten, beweist der Umstand, daß das Judentum späterer Jahrhunderte, im wesentlichen wohl ohne christliche Einflüsse allein aus dem Schriftstudium heraus, eine freilich nur einem dünnen Faden gleichende Tradition von einem sterbenden und einem leidenden Messias (Messias ben Joseph und ben David) gebildet hat[2]. Nimmt man die Kunst allegorischer Schriftauslegung hinzu, so war es für den Apostel gewiß möglich, empfänglichen jüdischen Hörern an der Hand des Alten Testamentes die göttliche Notwendigkeit des Leidens des Christus nahe zu bringen.

Vollends überwunden wurde das Ärgernis des Kreuzes durch das Zeugnis von der Auferstehung und Erhöhung. Den Beweis

---

[1]) Vgl. die spätere rabbinische Auslegung bei Dalman S. 17, 88 (Psalm 89 dort Druckfehler für 69?).

[2]) Vgl. darüber ausführlich die öfter erwähnte interessante Schrift Dalmans. Bis zu welcher Innigkeit des Empfindens die jüdische Frömmigkeit sich gelegentlich hier aufschwang, zeigt folgende Stelle aus den alten Liedern der polnischen Versöhnungsliturgie:

„Vertilgung droht uns stets für unsere Habsucht,
Gott naht uns nicht, er, unsere einz'ge Zuflucht.
Messias, der Gerechte, trat uns ferne;
Wir zittern: im Gericht, wer kann uns retten?
Die Schulden und das Joch der Missetaten
Er trägt sie, der für unsere Schuld durchbohrte (Jes. 53, 4—5).
Auf seine Schulter nimmt er die Vergehen,
Verzeihung zu erlangen unsern Sünden.
Und Heilung wird uns einst durch seine Wunde (Jes. 53, 5)
Zur Zeit, da du, o ew'ger, neu ihn schaffest.
Ach! Führe endlich ihn herauf vom Erdkreis!
Von Seir laß ihn kommen, den Erlöser,
Vom Berge Libanon, uns Heil zu künden.
Ein zweites Mal durch deinen Knecht Jeinnom."

Die Unterschiede zwischen dieser Frömmigkeit und der christlichen dürfen freilich auch hier nicht übersehen werden. Dem Tode des sterbenden Messias weist die Synagoge keine sühnende Bedeutung zu. Bei dem Sühnleiden des Messias ben David aber weiß sie von keinem Tode. Die Sühne gilt nur für Israel, und die dadurch erwirkte Sündenvergebung ist nur das Mittel zur Verwirklichung des endgeschichtlichen Heils. Endlich ist nur das Volk als Ganzes auf das Sühnleiden des Messias angewiesen. Die einzelnen Frommen haben das Heil durch ihre Gerechtigkeit. Dalman S. 22f. 69.

für beides lieferten die Erscheinungen, welche nach Art von 1. Kor. 15, 5 ff. aufgezählt wurden. Dabei wird Paulus auch von seiner eigenen Erfahrung nicht geschwiegen haben (Vers 8). Er redete hier vom Eigensten. Das gab seinem Zeugnis Wärme und Wucht. Auch hier aber verknüpfte er mit den geschichtlichen Mitteilungen den Schriftbeweis (κατὰ τὰς γραφάς V. 4 b). Neben dem Schluß von Jes. 53 kamen dafür vor allem Psalm 2 (υἱός) und 110 (κύριος) in Betracht (vgl. Röm. 1, 4; Phil. 2, 9 ff.). Doch wußte der Prediger auch eine Fülle anderer Stellen in diesem Sinne zu deuten (vgl. Röm. 10, 7; Eph. 4, 8). Für den Juden war die Erhöhung vor allem die großartige Manifestation der Messianität des Gekreuzigten. Hieraus erklärt es sich, daß Erörterungen über die Messianität abgesehen von der Auferstehung uns nirgends begegnen[1]. Sie werden auch in der mündlichen Predigt gefehlt haben. Ein besserer Beweis konnte ja nicht geführt werden als der, den Gott selbst gegeben hatte. Alle Schlacken nationaler und fleischlicher Hoffnungen waren durch das Kreuz vom Messiasbilde getrennt. In ungeahnter universaler Herrlichkeit erstand es nun aufs neue wieder in dem Weltregiment des „Herren", der schon durch seinen Namen auf die Seite des alttestamentlichen Heilsgottes trat[2]. Als Abgesandter dieses Kyrios trat nun der Apostel vor seine Hörer hin und verkündigte ihnen, daß der gegenwärtige böse Äon vergangen (Gal. 1, 4), der zukünftige Äon, die messianische Heilszeit angebrochen sei. Die „Königsherrschaft Gottes" hat begonnen (βασιλεία τοῦ θεοῦ Röm. 14, 17; 1. Kor. 4, 20; Kol. 4, 11; vgl. Kol. 1, 13 βασιλεία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ)[3]. Der „Tag der Rettung" ist da (2. Kor. 6, 2), lasset ihn dann nicht

[1]) Insonderheit hat der Apostel schwerlich aus dem Erdenleben des Herrn seine Messianität bewiesen. Anders Moe, Paulus und die evangelische Geschichte, S. 49. Die Berufung auf 2. Kor. 1, 19 f. ist jedenfalls nicht überzeugend. Vgl. Bachmann z. d. St.

[2]) Der alttestamentlich urgemeindliche Charakter des paulinischen Kyriostitels ist gegenüber Boussets Kyrios Christos mit Recht hervorgehoben von Wernle, Jesus und Paulus, besonders S. 19 ff.

[3]) Im allgemeinen hat Paulus an die Stelle des Gottesreiches den Herrn gesetzt. Zuweilen aber schlägt der alte Ausdruck noch durch. Eine besondere Bedeutung hatte er jedenfalls für die Judenpredigt. Auch Paulus braucht ihn, ähnlich wie Jesus, sowohl von der Gegenwart (vgl. die obigen Stellen) wie im Blick auf die Vollendung in der Zukunft (1. Kor. 6, 9 f.; 15, 50; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5; 1. Thess. 2, 12; 2. Thess. 1, 5).

ungenützt vorübergehen, nein „lasset euch versöhnen mit Gott" (2. Kor. 5, 20).

Hier hören wir das Herz der paulinischen Verkündigung schlagen. Die Botschaft war wesentlich neu, auch für jüdische Ohren. An die Stelle der Verheißung setzte sie die Erfüllung, an die Stelle des Hoffens das Haben, an die Stelle des Strebens das Besitzen. Zwar steht auch für sie die letzte Rettung noch aus. Dennoch aber kann sie mit voller innerer Wahrhaftigkeit die Erlösung als vollbracht, als gegenwärtig bezeugen. Sie kann es, weil sie unter dem Zwang göttlicher Heilstat ein völlig neues Verständnis des Heilsgutes erreicht hat. Nicht irdendeine äußere Errettung ist das Wesentliche, für die die Befreiung von der Schuld nur Voraussetzung, Mittel zum Zweck wäre, sondern die messianische Errettung ist selbst wesentlich und zu allererst Vergebung der Sünde, Gerechtsprechung, friedevolle Gemeinschaft mit Gott [1]. Daraus wächst alles übrige mit organischer Notwendigkeit heraus. Das Heilsgut aber ist Gottes Gabe. Das pharisäische Judentum kam trotz aller Wege und Mittel im Grunde nicht darüber hinaus, daß der Mensch den Gerechtspruch Gott abzwingen, abverdienen müsse. Das mehr oder weniger aufgeklärte Judentum der Diaspora stand darin, soviel Unterschiede sonst auch vorhanden waren, nicht wesentlich anders. Nach dem paulinischen Zeugnis aber ist es Gott selbst, der das Hindernis der Sünde aus dem Wege räumt und aus freier Gnade die Errettung dem Sünder schenkt. Das bedeutet nicht die Annullierung aller Vorzüge Israels (Röm. 3, 1 ff.; 9, 3 ff.). Aber prinzipiell angesehen ist die Gabe Gottes allgemein, für niemanden entbehrlich, für niemanden unerreichbar, an keine nationalen oder sonstigen Vorzüge gebunden. „Gott hat alle unter den Ungehorsam beschlossen, damit er sich über alle erbarme" (Röm. 11, 32).

Das Zeugnis der Missionspredigt ist auch hier der gesamten paulinischen Gedankenwelt gegenüber einfach und lapidar. Das ganze Gedankengefüge, welches sich mit der Aufhebung des Gesetzes durch Christus und seiner bleibenden Bedeutung, mit der Überordnung der Verheißung über die Forderung, des Glaubens über die Leistung, mit dem Gegensatz von Verdienst und Gnade und der gesetzesfreien Heidenmission beschäftigt, fehlt. Es gehört dem Rüstzeug der anti-

---

[1]) „Röm. 5, 1—5 ist in jüdischem Munde undenkbar" Dalman a. a. O. S. 77.

judaistischen Polemik des Apostels an, aber nicht der Missionspredigt. Auch dieses Gedankengefüge ist nicht schlechthin „Theologie", am wenigsten nur ad hoc gebildete Theologie, aber es tritt lediglich da hervor, wo der Apostel sich gegen Angriffe zu verteidigen hat. Die einfache thetische Darbietung der Frohbotschaft umschließt es, ohne es zu betonen [1].

So die Heilspredigt an die Juden. Das Gesagte gilt mit leichten Abwandlungen auch da, wo es sich um Proselyten handelte. Völlig neue Ausblicke und Aufgaben ergaben sich dagegen, wo die Predigt sich an solche Heiden wandte, welche von dem Einfluß der Synagoge noch unberührt waren. Wie hat Paulus solchen Heiden den Erlöser gepredigt?

Schlatter [2] hat gelegentlich die interessante Vermutung ausgesprochen, daß Paulus eine Reihe von Parallelbegriffen geschaffen habe, um den Griechen den ihnen zunächst unverständlichen Christusgedanken zu erläutern, in erster Linie die Idee des zweiten Adam. Diese Idee habe ohne weiteres die universale, die Menschheitsbedeutung Jesu verdeutlicht. Sie wäre hiernach also sozusagen der Messiasbegriff ins allgemein Menschliche übersetzt. Aber sollten die Griechen, denen das Wort Adam auch nur ein fremder Eigenname war, diese feine Beziehung verstanden haben? Nur zweimal [3] verwendet der Apostel in seinen Briefen an Christen, die das Alte Testament bereits kannten, aus ganz bestimmten theologischen Gründen die Parallele Adam—Christus. Diese Stellen wollen den Christusgedanken nicht erläutern, sondern setzen sein Verständnis voraus und müssen daher für die Missionspredigt unberücksichtigt bleiben.

Eher käme eine andere Möglichkeit der Anknüpfung in Betracht. Die Griechen hatten ihren Heroen- und Genienkult. Derselbe wurde, je mehr die Kultur des Griechentums sich vergeistigte, mehr und mehr

---

[1]) Eine Analogie ist die Art, wie Luther im Kleinen Katechismus das Evangelium ohne alle Polemik positiv darbietet. Joh. Weiß, Urchristentum I, S. 168 ff. hält es ebenfalls für wahrscheinlich, daß die grundstürzenden Gedanken des Paulus über das Gesetz in der anfänglichen Missionspredigt fehlten, ist aber geneigt, die „konservative" und „radikale" Gesetzestheorie vorwiegend auf zwei verschiedene Perioden zu verteilen, schwerlich mit Recht. Zu stark unter dem Einfluß der paulinischen Briefe steht m. E. die Darstellung der Judenmissionspredigt von Hensel, Paulus als Judenmissionar.

[2]) Ntl. Theol. II, S. 307 ff.

[3]) Röm. 5, 12—19; 1. Kor. 15, 21. 22. 45 ff.

auf geistig hervorragende Persönlichkeiten in Vergangenheit und Gegenwart ausgedehnt[1]. Eine Steigerung dieser Verehrung ist für das hellenistische Zeitalter charakteristisch. Immer mehr empfand man das Bedürfnis, sich in schwärmerischer Hingabe an Helden und Idealgestalten anzulehnen. Aus diesem Streben ist der Typus des θεῖος ἄνθρωπος entstanden, der uns wohl am reinsten später in der Apolloniusbiographie des Philostrat entgegentritt und dort ein wohl nicht, mindestens nicht in erster Linie, aus christlichen Einflüssen zu erklärendes Gegenstück zum christlichen Heiland geschaffen hat[2]. Die Figuren der Sage und Geschichte sind in diesem Zusammenhange oft geradezu Erlösergestalten geworden[3]. Sollte nicht manchem dieses Suchen eine Brücke zum Christentum geworden sein? Möglich ist das. Wer kann sagen, was in den Hörern des paulinischen Christuszeugnisses bewußt oder unbewußt nachklang? Nur darf man die charakteristischen Unterschiede nicht übersehen. Die unklare Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, welche für die hierher gehörigen Vorstellungen bezeichnend ist, ist bei Paulus durch den strengen Monotheismus ausgeschlossen. Die Einzigartigkeit der Person Jesu, wie sie Paulus bezeugte, war von dort aus besonders schwer zu gewinnen. Auch waren jene Bildungen wohl eher esoterisch-philosophischer Art als im eigentlichen Sinne volkstümlich. Vor allem aber würde bewußte Anknüpfung an sie nur wahrscheinlich unter der Voraussetzung, daß Paulus in der Missionspredigt die durchgeistigte irdische Persönlichkeit Jesu in den Vordergrund gestellt hätte. Ob diese Voraussetzung zutrifft, wird später zu untersuchen sein.

Weiter führt jedenfalls eine dritte Anknüpfungsmöglichkeit. Paulus hat auch seinen heidnischen Hörern, wie der Sprachgebrauch der Briefe beweist, Jesum als den Christus, den gottverheißenen Helfer der Endzeit verkündigt. Durch dies Zeugnis wurden notwendig die Saiten uralter, weitverbreiteter Erlösungssehnsucht zum Klingen ge-

---

[1]) Aristoteles errichtete dem Plato einen Altar. Des letzteren Bild ist schon für die erste Generation der Seinen ein Heiligenbild gewesen, umrankt von frommer Legende. Vgl. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, S. 124.

[2]) Vgl. darüber J. Réville-Krüger, Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus, S. 208–235, bes. 217. Philostrat nennt VI, 19 schon Sokrates einen göttlichen Menschen. Wendland, Kultur[1], S. 73—75.

[3]) Epiktet verherrlicht z. B. Herakles als den Gottes Sohn und Erlöser, der durch sein Tun und Leiden allen den Weg zur Erlösung bahnt.

bracht. Die messianische Hoffnung des Judentums ist infolge der neueren religionsgeschichtlichen Forschung aus ihrer scheinbaren Vereinzelung herausgetreten. Das Warten auf einen Befreier, der nach aller Not der Gegenwart das glänzende „goldene" Zeitalter heraufführen soll, ist vielleicht eine allgemein menschliche Erscheinung. Jedenfalls war es im Altertum weit verbreitet[1]. Jahrtausende vor Christus hat es in der altbabylonischen und altägyptischen Gottkönigsidee, die den Vergleich mit der Königsherrschaft Jahwes nahelegt, seine erste Ausprägung gefunden. Der im Orient alte Herrscherkult machte eine Übertragung auf menschliche Könige und Volkshelden leicht. Alexander der Große wurde als Weltkönig verehrt, Cäsar[2] und Augustus[3] wurden als Weltheilande begrüßt. So sehr sich in diesen Lobeserhebungen auch höfische Schmeichelei ausspricht, so werden sie doch nur unter der Voraussetzung uralter, im Volke verbreiteter Erlösungshoffnungen verständlich. Den überraschendsten Ausdruck haben diese wohl in der berühmten vierten Ekloge Virgils gefunden[4], welche wahrscheinlich auf das Kind des Asinius Pollio,

---

1) Vgl. Lietzmann, Der Weltheiland.

2) Ein ephesinischer Volksbeschluß vom Jahre 48 v. Chr. nennt ihn den von Ares und Aphrodite stammenden Gott auf Erden und allgemeinen Heiland für das Menschenleben.

3) Neben der oben S. 52 zitierten Kalenderinschrift von Priene kommt vor allem eine wenige Jahre jüngere Inschrift von Halikarnaß in Betracht (abgedruckt bei Wendland, Kultur, S. 410, 9).

4) Die Hauptverse metrisch übersetzt nach Lietzmann S. 3 f.:

Auf, ihr sizilischen Musen, nun laßt uns Höheres singen!
Nicht einem jeden genügt ja Gebüsch und niederes Knieholz —
Sing ich von Wäldern, so seien die Wälder würdig des Konsuls.
Jetzt ist die letzte Zeit nach dem Lied der Sibylle gekommen.
Und es beginnt von neuem der Zeiten geordnete Folge,
Jetzt kehrt wieder die Jungfrau, es kommt das Reich des Saturnus,
Jetzt steigt wieder ein neues Geschlecht aus himmlischen Höhen.
Du nur blick auf des Knaben Geburt mit gnädigem Auge,
Welcher ein Ende der eisernen bringt und den Anfang der goldnen
Zeit für die Welt . . . .
Er wird leben als Gott und die Helden der Vorzeit erblicken
Wandelnd unter den Göttern; ihn werden sie staunend betrachten.
Frieden bringt er der Welt, mit des Vaters Kraft sie regierend.

Es folgt eine Schilderung, die vielfach an alttestamentliche Stellen wie Jes. 11 u. 65, 17—25 erinnert. Dann heißt es weiter:

dessen Geburt erwartet wurde, Bezug nimmt. Offenbar läßt der Dichter hier nicht einfach seine freischaffende Phantasie walten, sondern reproduziert volkstümliche Vorstellungen. Im einzelnen mögen allerdings durch Vermittlung der bei den Gebildeten genugsam bekannten LXX alttestamentliche Stellen wie Jes. 11 eingewirkt haben.

In diesen Hoffnungen kommt das Sehnen der geplagten Menschheit nach Befreiung zu ergreifendem Ausdruck. Selbst in der Ankündigung des „letzten“ und des „kommenden“ Zeitalters berühren sie sich auf den ersten Blick stark mit der jüdisch-christlichen Endhoffnung. Das Schema von den sich ablösenden Äonen war dem antiken Menschen längst vertraut. Der Sinn ist freilich doch sehr verschieden. Nach heidnischer Auffassung erfolgt der Wechsel der Zeitalter in regelmäßigem Turnus mit mechanischer Notwendigkeit. Das letzte Zeitalter ist das letzte im Kreislauf, das letzte vor dem wiederkehrenden ersten, dem goldenen. Eine „letzte Zeit“ in dem strengen Sinn der jüdisch-christlichen Erwartung kennt die heidnische Hoffnung nicht. Sie denkt an einen immerwährenden Kreislauf einer Anzahl sich ablösender Zeitalter[1]. Der Grieche und Römer kennt, ähnlich wie der Orientale, im allgemeinen[2] nur das rollende Rad des Kosmos, nicht die Zielsetzung des persönlichen Gottes. Damit hängt zusammen, daß die Hoffnung sich durchaus nicht auf eine bestimmte einzelne Erlöserperson richtet. Unzählige Male seit uralter Zeit zuckt die Flamme der Sehnsucht empor. Unzählige Male glaubt man die Erfüllung zu erleben, um den Blick doch sogleich wieder neuen aufsteigenden Sternen zuzuwenden[3]. Zur Zeit des Paulus war schon viel von der alten Empfindung verbraucht. Ende der vierziger Jahre, als Virgils Lied entstand, war die Erwartung besonders lebendig gewesen[4]. Was keinem bisher ge-

48. Auf nun, Juppiters Sproß, du liebes göttliches Kindlein,
Schon kommt näher die Zeit, nimm an die erhabene Würde!
Sieh die gewaltige Last der Welt sich krümmen und beben,
Länder und Meeresweiten zugleich und die Tiefen des Himmels,
Sieh, wie alles sich freut, der goldenen Zeit, die bevorsteht.

1) Man zählt deren vier, drei oder auch zehn, Lietzmann S. 37.

2) Vgl. S. 103 f.

3) Virgil selbst hat bereits ums Jahr 23, also 20 Jahre nach der Entstehung seiner vierten Ekloge, Augustus als den Wiederhersteller des goldenen Zeitalters gefeiert (Äneis VI, 791 ff.).

4) Servius erzählt zu Ecl. 9, 47: Bei der Totenfeier für Cäsar erschien am hellen Tage ein Stern am Himmel, den Oktavian für die Seele seines

lungen war, gelang dem Oktavian, der aus tausend Wunden blutenden Menschheit den Frieden zu geben, den sie begehrte. In der Art, wie Oktavianus Augustus als Weltheiland begrüßt wurde, lebte daher noch etwas von echter Glut[1]. Als man aber dann jedem seiner Nachfolger ähnliche Ehren schuldig zu sein glaubte, wurde der Heilandstitel zu einem unentbehrlichen Requisit der Hofphraseologie. Zugleich blicken wir hier in die tiefsten Gegensätze zwischen Paulus und seiner Umgebung hinein. Die heidnische Heilandserwartung trug wie die jüdische, wenn auch wieder in ganz anderer Weise und in noch höherem Grade als sie, äußerlich politische Färbung. Zwar kann man dem Ideal, das ihr zugrunde lag, einzelne tiefsittliche Züge nicht absprechen[2]. Aber alles ist doch rein irdisch diesseitig gedacht. Man hofft zwar auf Befreiung von allem Frevel, aber der letztere kommt dabei vor allem als Hindernis der „Glückseligkeit" in Betracht. Nur in diesem Sinne gilt die Schuld als „der Übel größtes"; einen Erlöser von der Sünde als dem Hindernis der Gottesgemeinschaft hat das Heidentum noch weniger begehrt als das Judentum.

Trotz allem aber konnten jene Hoffnungen der Missionspredigt dienen. Gewiß, sie bedurften einer Vertiefung, ja völliger Umgestaltung noch mehr als die jüdischen. Aber sie halfen zum Verständnis. Der Apostel brauchte nur wenige Töne anklingen lassen von dem Helfer, den die alten Weissagungen der Propheten verhießen, so weckten diese Laute einen Widerhall in jeder Brust, dies um so mehr, als die Juden allgemein bekannt waren und von ihren Hoffnungen manches auch über den Kreis der Proselytengemeinden

---

unter die Götter erhobenen Adoptivvaters erklärte; sed Vulcatius aruspex in contione dixit, cometem esse, qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi; sed quod invitis deis secreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum; et nondum finita oratione in ipsa contione concidit. Lietzmann S. 37.

[1]) Vgl. auch Horaz, carm. III, 5, 1 ff.; IV, 2, 37 ff.

[2]) Aus grauer Vorzeit klangen, mit den Erlöserhoffnungen innerlich verwandt, die Lieder und Sagen herüber von den glückseligen Völkern des Ostens, Westens und Nordens, die gerecht und in vollkommener Tugend die immer bereiten Gaben ihres blühenden Landes genießen. Und als Sertorius gegen Ende der römischen Republik von Iberien aus die Insel der Seligen im Weltmeer suchte, leiteten ihn dieselben Ideale. Dieterich, Nekyia, S 31, 35. Vgl. Horaz, Epod. XVI.

hinaus in die Völkerwelt gedrungen war. Nur das bleibt zu fragen, inwieweit der Apostel an die Erwartung, welche er vorfand, bewußt angeknüpft hat.

Einen Maßstab hierfür scheinen wir in dem Gebrauch des Wortes σωτήρ bei Paulus zu besitzen. Die Geschichte dieses Wortes, mit der uns vor allem Wendland[1] bekannt gemacht hat, ist eng mit derjenigen der zuletzt besprochenen Erwartungen verflochten. Ursprünglich Beiname jedes Gottes, von dem man Hilfe erwartete oder empfangen zu haben glaubte, besonders des Asklepios, wurde es etwa vom vierten Jahrhundert ab[2] auf Menschen zwecks Heroisierung übertragen. Als Beiname beliebter Könige und Heerführer[3] oder auch der Befreier der Menschheit auf geistigem Gebiet[4] läßt es sich bis in die nachchristliche Zeit belegen. Auch Paulus gebraucht nun dieses für den Griechen so vielsagende Wort. Es begegnet uns aber nicht in den älteren Briefen, nur einmal im Philipperbrief (3, 20), häufig erst in den Pastoralbriefen. Man kann daraus eine Entwicklungsreihe konstruieren und die allmähliche Aufnahme des Begriffs aus den Bedürfnissen der Missionspredigt ableiten. Sicher ist dieses Ergebnis aber nicht. Denn der anscheinend stark an den Hellenismus anklingende Gebrauch in den Pastoralbriefen[5] kann auch als Grund gegen die paulinische Abfassung derselben verwertet werden. Und daß das Wort in den älteren Paulinen nicht vorkommt, kann zufällig sein[6]. Jedenfalls darf nicht vergessen werden, daß das Wort auch alttestamentlich gedeckt ist[7]. Daß der Apostel es aus missionarischen Gründen dem Sprachgebrauch seiner Umgebung entnommen hat, steht also keineswegs fest. Wohl aber darf angenommen werden, daß ein Mann, der in einer orientalischen Stadt aufgewachsen war

---

1) Σωτήρ, Ztschr. f. d. ntl. Wiss. 1904, 335 ff.

2) Zur Zeit Xenophons unterschied man noch deutlich. Ihn begrüßten die Seinen als μετὰ θεοὺς σωτῆρα.

3) Philipp, Alexander, Pompejus, Cäsar, Augustus.

4) Z. B. Epikur.

5) Besonders in der Verbindung θεὸς σωτήρ 1. Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4.

6) 1. Thess. 1, 10 paßt wegen des Zusatzes ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης offenbar nur die verbale Umschreibung. Von Eph. 5, 23 wird man mit Harnack, Reden und Aufsätze I, 310 ganz absehen dürfen.

7) Es ist gebräuchlich sowohl von (gottgegebenen) menschlichen Helfern (z. B. Jud. 3, 9. 15; Neh. 9, 27) wie von Gott (Dt. 32, 15; Ps. 24, 5).

und Jahrzehnte hindurch mit Orientalen und Griechen verkehrte, sich des bedeutsamen Klanges des Wortes für seine Hörer bewußt gewesen ist und denselben missionarisch zu benutzen verstand [1]. Es war missionarisch angesehen von großer Bedeutung, daß die junge Religion des Christentums ein Wort auf ihre Fahne schrieb, in dem sich seit Jahrhunderten das tiefste Sehnen der Menschheit zusammenfaßte.

Paulus hat nun ferner den Christus-Soter verkündigt als den gestorbenen und auferstandenen Gottessohn, der vom Himmel kam und zum Himmel ging (Phil. 2, 6 ff.). Es war, missionarisch angesehen, wieder höchst bedeutsam, daß das Evangelium nicht in der Form abstrakter Lehrsätze, sondern als Tatsachenzeugnis, als zwei Welten umspannende Geschichte auftrat. Gerade in dieser Form war es hervorragend geeignet, unter den breiteren Massen des Volkes den Kampf wider die orientalischen und hellenischen Mythen aufzunehmen [2]. Wurde es aber damit für die Hörer nicht selbst notwendig zum Mythus, analog den bekannten Mythen, nur alles bisher Bekannte an Großartigkeit überbietend? Lag in dieser Anpassung ein weiterer missionarischer Vorzug des paulinischen Evangeliums, und hat der Apostel auch ihn geschickt ausgenutzt? Lebte er etwa selbst in Vorstellungen, die wir heute als mythologisch bezeichnen würden? Fragen, die sehr nahe liegen und wiederholt bejaht worden sind [3]. Sie um-

---

[1] So einfach wie K. Bauer (Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte S. 36) anzunehmen scheint, liegt allerdings die Frage nicht. Bauers blendende These, daß Paulus vor hellenistischer Zuhörerschaft den Messiasnamen geflissentlich mit dem Sotertitel vertauscht habe, scheitert schon daran, daß der Christustitel (vgl. Bauer a. a. O. S. 23) ja nichts anderes ist als der ins Griechische übertragene Messiasname. In einer Synagogenrede wie Act. 13 wäre die absichtliche Vermeidung des Messiastitels doch höchst seltsam. Wenn Paulus die volkstümlichen Sotervorstellungen gekannt hat, so haben sie zunächst missionarische Kampfesstimmung in ihm hervorgerufen. Aber allerdings würde es gerade bei dem Ausdruck σωτήρ einseitig sein, nur den Protest herauszuhören. Über den polemischen Parallelismus im Christus- und Cäsarenkult im allgemeinen gut Deißmann, Licht vom Osten, S. 255 ff., speziell für σωτήρ vgl. Harnack, Reden und Aufsätze I, S. 310.

[2] Wie populär diese geschichtliche Form war, beweisen auch die gnostischen Systeme.

[3] Abgesehen von den bekannten Vertretern der mythischen Auffassung der paulinischen Christologie, Wrede, Brückner usw. ist das vor allem geschehen von Wernle, Anfänge, S. 132, Bousset, Kyrios Christos, bes. S. 180 ff. und K. Bauer, a. a. O. S. 36.

schreiben für unsere weitere Untersuchung vielleicht das einschneidendste aller Probleme. Wir werden sie daher dauernd im Auge behalten müssen. Wer an formalen Anklängen, äußerlichen Analogien und phantasievollen Kombinationen seine Freude hat, findet hier für seinen Spürsinn ein weites Feld der Betätigung. Nur lehrt schon ein flüchtiger Blick in die Missionsgeschichte aller Zeiten, daß solche Parallelen für eine tiefere missionarische Beeinflussung gewöhnlich sehr wenig austragen, sie vielmehr, so günstig sie einer oberflächlichen Verbreitung sein mögen, oft in Frage stellen[1]. Doch sind damit die angedeuteten Fragen natürlich nicht entschieden. Nur eine eingehendere religions-psychologische Analyse kann Klarheit schaffen.

Der Titel υἱὸς θεοῦ weckte in den Heiden besondere Gefühle. Mit scheuer Bewunderung blickte man zu denen auf, die diesen Titel führten. Wo Augustus oder Nero Göttersöhne genannt wurden[2], da brachte der Orient in eigenartiger Verbindung von fader Schmeichelei und echtem Empfinden den Kaisern die höchste religiöse Ehrung dar, die er zu vergeben hatte. Uralte heilige Vorstellungen schwangen hier mit. Wie lebendig sie waren, beweist auch Marc. 15, 39. Möglich, daß auf diesem Wege die Botschaft des Paulus häufig zunächst das Herz des heidnischen Hörers gefunden hat. Der Sinn des Titels konnte aber freilich sehr verschieden verstanden werden. Der Grieche dachte dabei an geschlechtliche Vereinigung göttlicher und menschlicher Individuen. Zwar war damit menschliche Erzeugung nicht in jedem Fall ausgeschlossen. Öfter hat man sich die Sache so zurecht gelegt, daß der Gott in der Gestalt, sozusagen unter der Maske des irdischen Vaters sie vorgenommen habe. Θεοῦ υἱός ist im Herrscherkult auch oftmals Übersetzung des lateinischen divi filius und bezeichnet nicht ohne Abschwächung des ursprünglichen Sinnes die Abstammung aus erlauchtem Geblüt. Was für mythologische Vorstellungen sich aber doch auch hier selbst im augusteischen Zeitalter noch fast mit Notwendigkeit einstellten und Verbreitung fanden, beweist die bekannte von Sueton[3] überlieferte Erzählung von der

[1]) Am deutlichsten beweist dies vielleicht die indische Missionsgeschichte, die überhaupt so viele Parallelen zur paulinischen Mission aufweist.

[2]) Vgl. z. B. die Inschriften von Pergamum (Nr. 381) und Magnesia am Maeander (Nr. 157 b).

[3]) Aug. 94. Reiches Material ist übersichtlich zusammengetragen bei Usener, Das Weihnachtsfest I, S. 70—75.

Erzeugung des Augustus durch Apollo in Schlangengestalt. Von diesen grobsinnlichen Vorstellungen war aber das paulinische Zeugnis von dem Gottessohn durch eine meilenweite Kluft getrennt. Das empfand bald auch der Hörer. Denn er war, wenn nicht schon früher Monotheist, durch das Eingangstor der paulinischen Propädeutik hindurchgegangen. Welches Maß mythologischer Vorstellungen durch diese enge Pforte mit hindurchgenommen werden konnte, läßt sich natürlich nicht berechnen, aber selbst wenn man gut täte, es nicht allzu gering zu denken, würde in dem strengen ethischen Monotheismus des Paulus ein reinigendes Ferment gegeben sein, welches seine Wirkung nicht verfehlen konnte.

Nur der Eindruck des Geheimnisvollen blieb; er erhielt aber eine völlig andere Richtung dadurch, daß Paulus den Christus schilderte als ein überirdisches Wesen, das aus einem Stande der Herrlichkeit in ärmlicher Gestalt auf diese Erde kam, um die Menschen zu erretten[1]. Sucht man hierfür nach Analogien, so bieten sich eher als die gängigen Vorstellungen von der Gottessohnschaft geschichtlicher Persönlichkeiten die Mythen von auf Erden wandelnden Göttern[2]. Die Gliederung des antiken Pantheons nach Familiengraden ist bekannt. Man hat sogar vermutet, daß Paulus in diesem Zusammenhange an die im Orient weit verbreitete bestimmte Form eines jugendlichen Sohnes-Gottes anknüpfen konnte, und daß hiernach der Begriff υἱὸς θεοῦ, wie Paulus ihn verstand, dem jüdisch-theokratischen Verständnis des Titels gegenüber eigentlich eine Neuschöpfung war, die aus der besonderen missionarischen Aufgabe des Heidenapostels hervorgewachsen sei[3]. Nur hätte Paulus den vielen Vätern und Söhnen den *einen* Vater und den *einen* Sohn gegenübergestellt. Allein zu einer solchen antithetischen Theologie reichte das Interesse des Apostels an den Einzelheiten der heidnischen Mythen schwerlich aus. Naturhafte Gottessohnschaft des Christus lag völlig außerhalb

---

1) Phil. 2, 6 ff.; 2. Kor. 8, 9 (zu beachten das γινώσκετε).

2) Vgl. Act. 14, 11: οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς Act. 28, 6: ἔλεγον αὐτὸν εἶναι θεόν, ferner die ovidische Erzählung von Philemon und Baucis.

3) *Bousset*, Kyrios Christos, S. 182 f., vgl. das von *Baudissin*, Adonis und Esmun, S. 16 zusammengestellte Material über babylonische, assyrische, phönizische, karthagische und ägyptische Göttertriaden, bestehend meist aus einem Gott, einer Göttin und einem Sohn der beiden. Ob die Dreiheit etwas charakteristisch Feststehendes ist, ist sehr problematisch.

seines Gesichtskreises. Der strenge Monotheist würde es als eine Gotteslästerung empfunden haben, den lebendigen Gott und seinen Sohn auch nur einen Augenblick mit Astarte, Baal und Esmun zusammenzustellen. Wo findet sich innerhalb jener Kulte eine Vorstellung wie die, daß eine Gottheit nicht nur vorübergehend in menschlicher Gestalt auf Erden wandelt, sondern als geschichtliche Persönlichkeit ein volles und ganzes Menschenleben führt?[1] Wo gar die andere Vorstellung, daß ein Gott sich ganz in einem andern offenbart, so daß er nur in ihm und durch ihn angebetet sein will, ohne dabei doch selbst irgendwie zurückzutreten? Die paulinische Verkündigung stellt ja weder Gott und den Christus als zwei geschiedene Gottheiten nebeneinander, noch ersetzt sie praktisch Gott durch den Christus. Gott der Vater sendet und gibt seinen Sohn (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4) und führt ihn durch Kreuz und Auferstehung zur Vollendung (Röm. 8, 32; 4, 24 f.). Alle Ehre, die dem letzteren zuteil wird, dient zuletzt zur Verherrlichung des Vaters (Phil. 2, 11; 1. Kor. 15, 28)[2]. Dieses Verhältnis von Vater und Sohn ist viel zu fein, viel zu einzigartig, als daß es an dem Nebeneinander heidnischer Gottheiten auch nur von fern hätte illustriert werden können. Es mag ja sein, daß ein nicht geringer Teil der Hörer am Äußerlichen kleben blieb. Aber alle, welche vom Evangelium des Paulus tiefer angefaßt wurden — und solche waren doch auch vorhanden — empfingen, wenn auch vielleicht nur zum Teil bewußt, einen Eindruck davon, daß ihnen hier etwas völlig Neues entgegentrat.

Mit einem größeren Schein des Rechts könnte man aber vielleicht hinweisen auf die Vorstellungen von halbgöttlichen Mittelwesen, wie sie in der Welt des Synkretismus gang und gäbe gewesen sein sollen. Man hat diese Vorstellungen, soweit es sich nicht

---

[1]) Die Götter tragen nur von Haus aus stark menschliche Züge, so daß dadurch der Schein entstehen kann, als ob sie als geschichtliche Persönlichkeiten lebend, auch leidend und sterbend gedacht werden. (So z. B. Reitzenstein. Mysterienreligionen, S. 6 f.: „Osiris, Attis, Adonis sind Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden“). Tatsächlich liegen dem Mythus vielmehr regelmäßig wiederkehrende Naturvorgänge zugrunde, die nur leicht mit dem Schleier der Geschichte überdeckt sind. Vgl. Baudissin, a. a. O. S. 102.

[2]) Vgl. die allerdings etwas einseitigen Ausführungen von Munzinger, a. a. O. S. 89 ff.

einfach um jüdische Messiasdogmatik handelt[1], vor allem aus der heidnischen und christlichen Gnosis erschließen zu können geglaubt[2]. Nun ist es zunächst eine ungemein schwierige Aufgabe, aus den uns vorliegenden trümmerhaften und vielfach jüdisch oder christlich übertünchten Resten die genuin heidnischen Vorstellungen ursprünglicher Gnosis zu rekonstruieren, so daß wohl immer viel Hypothetisches übrigbleiben wird. Sodann ist zu fragen, ob wirklich die meist in einzelnen engen Zirkeln gepflegte esoterische Weisheit jemals unter dem Volk verbreitet war. Populär ist sie jedenfalls nicht gewesen. Vollends aber kann man nicht beweisen, daß Paulus diesen Vorstellungen nahestand[3]. Sehr konkret und plastisch hat Paulus allerdings gedacht und geredet, auch wo es sich um jenseitige Dinge handelte. Aber der Christus ist ihm nicht ein Mittelwesen, ein

---

1) Vgl. darüber Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, S. 97—173.

2) Vgl. z. B. Über den hellenistischen Mythus vom Urmenschen oder einen Gott Anthropos, Reitzenstein, Poimandres, S. 102ff. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 160—223.

3) Wenn Reitzenstein (Mysterienreligionen, S. 173) den ἔσχατος Ἀδάμ in 1. Kor. 15, 45 mit einem Gott oder Halbgott Anthropos in Verbindung bringen möchte, so ist das schon dadurch erledigt, daß hier nicht der präexistente, sondern der auferstandene Heilsmittler ins Auge gefaßt ist. Vgl. die Erklärungen von Meyer-Heinrici und Bachmann. Der präexistente Himmelsmensch bei Paulus ist ein Mythologumenon, aber ein modernes. Selbst eine Polemik gegen diese Vorstellung (Feine, Theol. d. N. T.[3], S. 226f.) kann ich nicht wahrscheinlich finden, da Paulus V. 46 (neutrum) einen allgemeinen Grundsatz ausspricht. Phil. 2, 6f. haben neuerdings vor allem Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, S. 104f., 204f. (unter Vergleichung der Ascensio Jesajae und des babylonischen Mythus von Istars Höllenfahrt, vgl. auch in Lietzmanns Handbuch z. d. St.) und Bousset, Kyrios Christos (wonach Paulus von einem noch nicht völlig erkennbaren Mythus abhängig wäre) mythisch verstehen wollen. Allein die exegetische Grundlage dieses Verständnisses ist falsch. Paulus macht keinen Unterschied zwischen ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν und τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Th. Zahn (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, S. 243ff.) und Haupt haben diese Auffassung unter eingehender Auseinandersetzung mit älteren und neueren Exegeten mit so meisterhafter Klarheit begründet, daß jedes weitere Wort darüber unsererseits sich erübrigt. Vgl. auch Schlatter, Ntl. Theol. II, S. 297ff., dessen Erklärung von Phil. 2, 6 allerdings nicht in allen Stücken haltbar sein dürfte. Auch Moes mehr breite als scharfe Ausführungen (a. a. O. S. 89ff.) haben uns nicht überzeugen können, daß die Stelle auf den Menschgewordenen zu beziehen sei.

Halbgott, sondern er ist in den streng monotheistischen Gottesbegriff völlig mit aufgenommen. Ein Problem scheint der Apostel bei dieser Vereinigung kaum empfunden zu haben. Die persönliche Einheit des gebietenden Vaters und des gehorchenden Sohnes wird in dem vereinten Heilswirken beider so völlig erfahren, daß eine gedankliche Lösung nicht als dringendes Bedürfnis empfunden wird.

Die Amalgamierung seines Empfindens mit mythologischen Begriffen empfand Paulus nicht als eine Erleichterung, sondern als eine Gefahr. Er hat sich im Kolosserbrief ja geradezu mit ihr auseinandergesetzt. Die kolosseischen Irrlehrer versuchten den Christusdienst mit dem Kult der στοιχεῖα τοῦ κόσμου 2, 8 oder, wie Paulus 2, 18 sagt, mit Engelverehrung [1] zu vereinigen, mit anderen Worten den Christus mythologisierend mit halbgöttlichen Mittelwesen in eine Reihe zu stellen. Paulus ist von der Existenz nichtmenschlicher Geistwesen ebenso fest überzeugt wie seine Gegner. Aber zwischen ihnen und dem Christus zieht er einen scharfen Grenzstrich. Den letzteren stellt er ganz auf die Seite Gottes, und zwar nicht nur den Auferstandenen (1, 18—20): ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα, vgl. 2, 9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, sondern ebenso auch den Präexistenten (1, 15—17): πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι, τά πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Daß diese Gedanken nicht ad hoc gebildet, nicht eine plötzlich sich erschließende Treibhausblüte paulinischer Spekulation sind, beweisen Sätze wie Röm. 11, 36; 1. Kor. 8, 6 zur Genüge. Hiernach darf mit Bestimmtheit ein Schluß auf die Missionspredigt gezogen werden. Sie wollte nicht mythologisch aufgefaßt werden. Wenn es von manchen Hörern doch geschah, so war das nicht des Predigers Schuld.

Für den Mythus ist charakteristisch, daß er das Göttliche einerseits vermenschlicht und es andererseits doch in abstrakter Höhe über dem Menschlichen schweben läßt, wie der Doketismus aller gnostischen Systeme und ähnlicher Mythenbildungen beweist. Das paulinische Christuszeugnis ist, so sehr es den Christus auf die Seite Gottes stellt, doch in keiner Weise doketisch. Jesu Leben und Sterben sind

[1]) So ist θρησκεία τῶν ἀγγέλων mit Theodoret, Haupt, Dibelius zu übersetzen. Anders Luther, Zahn, Ewald „engelgleiches Frommsein“.

im Vollsinn des Wortes geschichtliche Tatsachen. Es ist für uns Nachgeborene schwer nachzuempfinden, wie es auf empfängliche Hörer wirken mußte, wenn ihnen eine ihnen zeitlich so nahestehende, vielen noch Lebenden bekannte geschichtliche Persönlichkeit als der menschgewordene Gottessohn bezeugt wurde. Wie riesenhaft mußten die Dimensionen dieser Persönlichkeit sich ausnehmen! Was kein Mythus verkündigte, das bezeugte Paulus, eine wirkliche restlose Selbstmitteilung des ewigen lebendigen Gottes an die Menschheit, an die sündige Menschheit. Was, wo es sonst von fern geahnt wurde, in naturhaften, kosmologischen, polytheistischen, pantheistischen, dualistischen Zusammenhängen stand, das war hier sittliche, freie Tat des ewigen Gottes und sittliche freie Tat des Erlösers selbst.

Damit ist das praktische Interesse des Ganzen bereits genugsam gekennzeichnet, und damit kommen wir über alles Mythologische vollends hinaus. Von der Propädeutik aus gesehen, spitzt sich alles zu auf die Selbstdarbietung des heiligen Gottes an den Sünder zu völliger Gemeinschaft. Die Worte sind modern, aber die Sache ist paulinisch. Die Verbindungslinie zieht wiederum besonders deutlich der Kolosserbrief. In dem Christus, den Paulus als die volle Offenbarung Gottes verkündigt, liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis (Kol. 2, 3; cf. c. Eph. 3, 19; 1. Kor. 1, 24. 30). Das Evangelium von Gottes Sohn befriedigt völlig und unterscheidet sich darin spezifisch von aller anderen Botschaft, von aller Weltweisheit, aber auch von allem Mythus. Hier gab die Verkündigung des Paulus von ihrem Eigensten. Paulus hatte die in der Dahingabe des Sohnes sich völlig mitteilende heilige Liebe des lebendigen Gottes erlebt[1]. Davon müssen auch empfäng-

[1]) Paulus hat wie selbst Brückner zugibt, den Christus als ein handelndes Himmelswesen gedacht. „Und aus diesem neuen Inhalt ergibt sich das die Präexistenz und das irdische Leben Christi organisch verbindende Motiv der Menschwerdung: es ist Liebe, nichts als Liebe, und zwar persönlich erlebte, mit dem Griffel realer persönlicher Erfahrung in sein Heilandsbild eingezeichnete Liebe. Und wenn Paulus sich gar nicht genug tun kann in dem Lobpreis der in ihrer Spezifizierung als χάρις einen besonderen wundersamen Schmelz in sich tragenden, unverdienten Liebe, dann ist das freilich nicht das Ergebnis einer kühl angestellten Meditation über das Warum der Menschwerdung eines präexistenten Himmelswesens, dann zittert hier in zarten Schwingungen das Grunderlebnis von Damaskus, das Erlebnis des in unverdienter Gnade sich ihm offenbarenden Auferstandenen . . . durch seine Seele" (Olschewski, Die Wurzeln der paulinischen Christologie, S. 102).

liche Hörer etwas gespürt haben. Mochten auch die Formen der Erkenntnis in manchen Fällen zunächst sehr unvollkommen bleiben, etwas von der einzigartigen Erfahrung des Predigers übertrug sich dennoch auf die Hörenden und führte sie über alles, was bisher den Inhalt ihres religiösen Glaubens und Lebens ausgemacht hatte, weit hinaus.

Gottes Sohn, Mensch geworden. Darin liegt ein Neues des paulinischen Kerygmas. Man kann die Gleichung auch umkehren: ein konkreter Mensch, eine lebenswarme, geschichtliche Persönlichkeit Gottes Sohn. Aber ist das richtig? Fehlt nicht der paulinischen Verkündigung das Interesse für den geschichtlichen Jesus? Hat sie nicht das Erdenleben Jesu geflissentlich ignoriert?[1] Was wir aus den paulinischen Briefen an konkreten Einzelheiten aus dem Erdenleben Jesu erfahren, scheint in der Tat auf den ersten Blick äußerst wenig zu sein. Wer aber den besonderen schriftstellerischen Charakter dieser Sendschreiben im Auge behält, wird darauf kein allzugroßes Gewicht legen. Auch der Verfasser der Apostelgeschichte verwertet

[1]) So mehr oder weniger bestimmt Bousset, Wrede, Brückner (a. a. O. S. 41—65), Reitzenstein u. a. v. Soden (das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte, theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet) spricht dem Paulus nicht die Kenntnis, wohl aber das Interesse für die evangelische Geschichte ab. Auch Müller weiß nur von dem „irdischen Nationale", nicht von einer konkreten Vorstellung der Persönlichkeit Jesu. Nach Weinel, Paulus (S. 144) hat der Apostel nur von Jesu Tod und Auferstehung geredet. Die Sittengebote Jesu traten im Laufe der späteren Unterweisung hervor. A. Seeberg meint, Paulus habe zwar das Erdenleben Jesu gekannt, er sei aber durch die ihn autoritativ bindende Glaubensformel gehindert worden, in der Missionspredigt davon zu reden. Für eine mehr oder weniger eingehende Kenntnis des Erdenlebens Jesu und ihre Benutzung in der Missionspredigt sind eingetreten Paret (Paulus und Jesus, Jahrb. f. d. Theol. III), H. Holtzmann, J. Weiß (Das Urchristentum I, S. 167, die gegenteilige Ansicht als einen der „seltsamsten theologischen Irrgänge" bezeichnend), Haupt, Zum Verständnis des Apostolats, S. 71. Feine, Trautzsch, Deißmann, Paulus, S. 114f., Ihmels (Biblische Zeit- und Streitfragen VII, 2, S. 34). Neuerdings hat die Monographie des norwegischen Theologen Moe (Paulus und die evangelische Geschichte) unter spezieller Berücksichtigung der Missionspredigt wohl erschöpfend alles zusammenstellt, was sich für die letztere Ansicht sagen läßt. Ein Fehler dieser an sich verdienstlichen Schrift liegt leider darin, daß sie an manchen Stellen zu viel beweisen will. Ein gewichtiges Zeugnis für die Vertrautheit des Paulus mit dem Erdenleben Jesu bilden endlich die Ausführungen von Loofs, Wer war Jesus Christus? bes. S. 23ff., 155ff.

seine Kenntnis der evangelischen Geschichte, die ihm als dem Verfasser des dritten Evangeliums niemand absprechen kann, nur in sehr beschränktem Umfange[1]. Dasselbe gilt vom Verfasser des 1. Johannesbriefes, der, mag er sein, wer er will, jedenfalls mit dem 4. Evangelisten identisch sein wird. Daß Paulus zur geschichtlichen Überlieferung der Urgemeinde eine grundsätzlich abweichende Stellung eingenommen habe, folgt jedenfalls aus 2. Kor. 5, 16 nicht[2]. Aber

---

1) Vgl. das Urteil Harnacks, Neue Untersuchungen, S. 81.

2) Über diese viel behandelte und viel mißhandelte Stelle (vgl. Boussets bekanntes Wort von dem „Verzweiflungsakt" des Paulus gegenüber der urapostolischen Autorität und Reitzensteins blendende religionsgeschichtliche Beleuchtung, Mysterienreligionen, S. 194 ff.) siehe vor allem die sorgfältige Auslegung Bachmanns. Völlig befriedigt keine der vorhandenen Erklärungen. Paulus führt die Auseinandersetzung mit seinen judaisierenden Gegnern von V. 12 ab so, daß er deren äußerliches, egoistisches, kurz fleischliches Verhalten aufdeckt und demgegenüber seine eigene von Liebe und Gehorsam durchwaltete, echt innerliche und geistliche Amtsführung ans Licht stellt. Der Nerv des Beweises liegt daher in der Beschaffenheit der Amtsträger; während die Gegner mit äußerlichen Vorzügen prunken (V. 12, vgl. Meyer-Heinrici) haben Paulus und seine Mitarbeiter, einerlei ob im Überschwang oder in maßvoller Besonnenheit, stets nur Gott und die Brüder im Auge (V. 13). Denn die Liebe des Christus (gen. subj.) beherrscht sie (cohibet und urget) da sie sich das Urteil angeeignet haben, Einer starb für alle, also starben alle, und zwar starb er für alle, damit die (mit dem Auferstandenen im höheren Sinn des Wortes) Lebenden nicht mehr sich selber leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferweckten. Die meisten Ausleger erklären nun so, als ob Paulus bei diesem zunächst ganz allgemein lautenden Satz an die Menschen als Objekte der apostolischen Tätigkeit gedacht hätte (so scheinbar auch Bachmann S. 258: „Alle Menschen stellt er sich mit aller Entschiedenheit in das Licht, das von Christi Liebestat her auf sie fällt"). Es kommt aber, wie wir sahen, im Zusammenhange vielmehr auf die Beschaffenheit der Amtsträger an, die letzteren sind also in V. 14 u. 15 nicht nur eingeschlossen zu denken (Reitzenstein), sondern um sie ist es gerade dem Apostel zu tun. Die allgemeine Form des Satzes ist gewählt teils als die an sich besonders eindrucksvolle, teils mit einem Seitenblick auf die Gegner, welche diesem Grundsatz, der doch für alle Geltung hat, so wenig entsprechen. Mit betontem ἡμεῖς zieht nun V. 16 für Paulus und die Seinen die Schlußfolgerung: daher kennen wir von nun an (d. h. seit Beginn des christlichen Verhältnisses, Heinrici) keinen nach dem Fleische. οἴδαμεν steht nicht von dem tatsächlichen äußeren Kennen, sondern von der praktischen inneren Beziehung (Reitzenstein). Die Umschreibung Heinricis: scio, qualis sit, ist nicht zutreffend. Denn an ein tatsächliches Verschwinden einer einmal besessenen Erkenntnis in diesem Sinn denkt der Apostel selbstverständlich nicht. Das κατὰ σάρκα

auch Gal. 1, 12ff. läßt sich nicht in diesem Sinn verwerten[1]. Nur aber bezieht sich nicht auf das Objekt des εἰδέναι, als ob der Apostel an jedem Menschen eine sarkische und eine pneumatische Seite unterscheiden wollte und das Erkennen der ersteren zugunsten der letzteren ablehnte (so Heinrici, weniger bestimmt auch Moe), sondern es gehört zum Verbum und bezeichnet den modus cognoscendi. Das εἰδέναι κατὰ σάρκα spricht von sündlicher Lebensart. Der natürliche Mensch richtet seine Beziehungeu zu seinen Mitmenschen nach Maßgabe seiner fleischlichen Selbstheit ein. Für den Apostel ist dieses Sichselbstleben durch Christi Sterben abgetan. Und mag nun sein eigenes Gewissen oder mögen die Gegner ihm aufrücken, daß er doch einst Christum mit den Augen fleischlich sündlichen Urteils angesehen und sein Verhalten zu ihm dementsprechend eingerichtet hat, so kann der Apostel dies zwar für die Vergangenheit nicht leugnen, wohl aber desto nachdrücklicher für die Gegenwart als überwunden hinstellen. „Wenn wir auch (einst) fleischlicherweise Christum gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr (so)". Bei dieser Erkärung hat der Satz εἰ . . . . Χριστόν nichts Auffallendes mehr. Mag er seiner grammatischen Form nach allenfalls auch als Irrealis oder Setzung einer bloßen Möglichkeit (Reitzenstein und Heinrici) verstanden werden können, am natürlichsten gibt er sich doch als eine reale Konzession für die Vergangenheit, der ἀλλὰ νῦν die Gegenwart scharf gegenüberstellt. Ebenso erhält das κατὰ σάρκα seinen paulinischen Vollsinn, wie er zu der energischen Abwehrung für die Gegenwart allein paßt. Das γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστόν lag in der Zeit, als Paulus ein Verfolger Christi war. Es braucht aber deshalb keineswegs auf die vorchristliche Messiasdogmatik des Paulus bezogen werden (Luther in seiner Glosse, Bengel, Rückert u. a.), wogegen der konkrete Gebrauch von Χριστός im ganzen Zusammenhange spricht. Den, den er jetzt selbst Christus nennt und wohl damals schon von den Verfolgten unter diesem Namen kannte, beurteilte er damals, wie es seiner ungebrochenen Fleischesart entsprach. Daher die Verfolgung. Jetzt ist es anders. Daraus kann nun der Apostel wiederum den positiven Schluß ziehen (ὥστε V. 17): „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden". Dieser Satz ist ein neuer Beweis, daß der Apostel an unserer Stelle allein auf die durch Christi Tod in den Gläubigen vorgegangene subjektive Veränderung reflektiert, womit sich die subjektive Fassung des κατὰ σάρκα abschließend bestätigt. Alle Folgerungen, welche man aus der vermeintlichen Unterscheidung zwischen einem Χριστὸς κατὰ σάρκα und Χριστὸς κατὰ πνεῦμα gezogen hat, fallen damit hin. Diese Unterscheidung liegt in dem hier angenommenen Sinn dem Paulus überhaupt völlig fern. Röm. 1, 3f. lautet wesentlich anders. Ebenso unhaltbar ist aber freilich auch der von Schlatter und Moe, neuerdings auch von Feine gezogene Schluß auf eine wirkliches, wenn auch nur oberflächliches Kennenlernen des irdischen Jesus seitens des Apostels. Ist das letztere auch nicht geradezu ausgeschlossen, so ist es doch auch nicht wahrscheinlich.

[1]) Allerdings geht es nicht an, die Aussage mit Moe lediglich auf die gesetzesfreie Verkündigung des Paulus zu beschränken, so daß im übrigen

soviel ergibt sich aus der letzten Stelle, daß der Apostel — für modernes Verständnis immerhin auffallenderweise — unter dem gewaltigen Eindruck dessen, was er erlebt hatte, zunächst nicht das Bedürfnis empfand, seine Erfahrung an die der Augenzeugen des Erdenlebens Jesu anzuschließen oder seine Kenntnis der Details dieses Lebens zu vervollständigen. Evangelium ist für ihn auch schon bei immerhin mangelhafter Kenntnis dieser Details überall da vorhanden, wo der Glaube an den für uns ins Fleisch gekommenen, gekreuzigten und erhöhten Gottessohn entsteht. Hieraus werden wir für die grundlegende Verkündigung sogleich die Konsequenzen zu ziehen haben. Zunächst aber stellen wir fest, daß für den Apostel selbst die Basis im eigentlichen Sinn „geschichtlicher" Kenntnis von Anfang an nicht allzu schmal gedacht werden darf und sich im Laufe der Jahre gewiß verbreitert hat. Paulus ist nach allem, was wir wissen, von Jerusalem ausgegangen[1]. Sollte dort das Bild des galiläischen Propheten schon wenige Jahre nach seinem Tode völlig verblaßt gewesen sein? Er hat ferner später doch Wert darauf gelegt, ἱστορῆσαι Κηφᾶν (Gal. 1, 18), heißt das nicht: er hat jerusalemische Tradition übernommen?[2] Er hat mit Barnabas, Silas und Johannes Marcus in enger Arbeitsgemeinschaft gestanden. Sollte er sich gegen das, was diese Männer ihm geben konnten und ohne Zweifel auch gaben, hermetisch abgeschlossen haben? Mit Recht

für jede Übernahme urgemeindlicher Überlieferung Raum bliebe. Jede Scheidung zwischen dem besonderen paulinischen Evangelium und dem Evangelium im allgemeinen ist im Sinne des Paulus abzulehnen. Wohl aber will der Apostel gewiß nicht ausschließen, daß ihm schon vor seiner Bekehrung menschlicherweise von Jesus von Nazareth manches bekannt war, jedenfalls genug, um ihn in der himmlischen Erscheinung zu erkennen und die Identifikation des Himmelswesens mit dem von den Christen verehrten Gekreuzigten zu vollziehen. Nur war dies alles für ihn ganz und gar kein Evangelium. Dazu wurde es für ihn erst durch die Erscheinung des Auferstandenen. Insofern geht sein Evangelium allerdings ganz auf göttliche Offenbarung zurück, nicht aber in dem Sinne, als ob zwischen ihm und der Urgemeinde überhaupt kein geschichtlicher Zusammenhang bestünde.

[1]) Dies ist neuerdings von Bousset (Kyrios Christos, S. 92) und Heitmüller (Ztschr. f. d. ntl. Wiss. XIII, 1912, S. 327) angezweifelt. Gegen die Verwendung von Gal. 1, 22 in diesem Sinne vgl. Sieffert, z. d. St., wonach Judäa auf die Provinz im Gegensatz zur Hauptstadt zu beziehen ist (vgl. Act. 15, 23 Συρία).

[2]) Wernle, Jesus und Paulus, S. 15.

hat dies schon v. Soden psychologisch unbegreiflich gefunden. An zwei Stellen beruft er sich ausdrücklich auf Überlieferung[1]. Die Art, wie er von den „Zwölfen" (obwohl es nur noch elf waren, der Begriff ist bereits formelhaft, 1. Kor. 15, 5) von Kephas (beachte den aramäischen Namen!) und Johannes, Jacobus und den „Brüdern des Herrn" (Gal. 1, 18; 2, 9; 1. Kor. 9, 5), von dem Konflikt mit den Oberen Israels (1. Theß. 2, 15, vgl. 1. Kor. 2, 8), spricht, wie er den Zeitpunkt des Todes Jesu (1. Kor. 5, 7), die Nacht des Verrates (1. Kor. 11, 23)[2] oder sonst einzelne Züge der Leidensgeschichte andeutet und verwertet (Röm. 15, 3)[3] und die Erscheinungen des Auferstandenen der Reihe nach aufzählt (1. Kor. 15, 5 ff.[2]), beweist aufs deutlichste, daß der irdische Christus für ihn in einem ganz bestimmten, konkreten geschichtlichen Zusammenhang steht, dessen Kenntnis er auch bei seinen Lesern voraussetzt. Er zitiert in mindestens drei Fällen Worte des irdischen Jesus (1. Kor. 7, 10; 11, 24 f.; 9, 14; vgl. 1. Theß. 4, 15), und in einer ganzen Anzahl von weiteren Fällen zeigen seine Worte deutliche Anklänge an uns anderweitig bekannte Herrenworte[4]. Wichtiger noch ist vielleicht, daß der Apostel von dem Charakterbild Jesu eine sehr bestimmte Vorstellung besessen hat (z. B. Phil. 2, 4 ff., Röm. 15, 3, dazu Holtzmann II, S. 234, Moe, S. 52. 98, Bultmann, S. 100), die auch da, wo zunächst gar nicht an den Irdischen gedacht ist (Phil. 2, 6; 2. Kor. 8, 9) deutlich dem geschichtlichen Leben abgelauscht ist[5]. Denn woher sollte dem Apostel dieses Bild zugeflossen sein, wenn nicht letztlich aus den Lebenskräften des geschichtlichen Jesus? Aus seiner eigenen

---

[1]) 1. Kor. 11, 23 und 15, 3. Die Beziehung auf übernatürliche Offenbarung ist in beiden Fällen durch die Parallelisierung von παρέλαβον und παρέδωκα (beachte das καί!) ausgeschlossen.

[2]) Diese Stelle ist bereits von Baur, Paulus I, S. 103 als Beweis für die Vertrautheit des Paulus mit der evangelischen Überlieferung verwertet.

[3]) Vgl. auch Holtzmann, Ntl. Theol. II, S. 234.

[4]) Eine instruktive Zusammenstellung bei Holtzmann, Ntl. Theol. II, S. 232 f., vgl. zu der Frage auch Hertlein, Jesusworte bei Paulus, Protestantische Monatsschrift 1904, S. 265—271. Ob die von Sievers-Schanze auf das Neue Testament angewandte schallanalytische Untersuchungsmethode (Das Neue Testament schallanalytisch untersucht 1. Stck. der Galaterbrief, Leipzig 1918) uns Mittel in die Hände geben wird, Jesusworte bei Paulus etwa im Anschluß an 1. Kor. 11, 23 ff. mit Sicherheit festzustellen, bleibt abzuwarten.

[5]) Im weiteren Sinn gehört auch 1. Kor. 13 in diesen Zusammenhang.

jüdischen Vergangenheit doch gewiß nicht. Und aus christologischen Reflexionen dogmatischer Art gewiß auch nicht. Wenn der Apostel aber dabei selbst solche Züge des geschichtlichen Jesusbildes zu verwerten weiß, deren Zeichnung man von seiner Theologie aus wesentlich anders erwarten könnte (Gal. 4, 4 γενόμενον ὑπὸ νόμον), so ist das ein besonders deutlicher Beweis dafür, daß er unter dem Einfluß des geschichtlichen Lebensbildes Jesu steht[1]. Wollte man auf die Ausprägung einzelner religiös-theologischer Begriffe bei Jesus und Paulus achten[2], so könnte dies Resultat vielleicht noch erweitert und befestigt werden. Es findet sich hier doch aber auch manche charakteristische Abwandlung, und hinsichtlich der tatsächlichen Übereinstimmungen ist schwer auszumachen, inwieweit sie auf Abhängigkeit des Paulus von Jesus beruhen müssen oder allenfalls auch auf die gemeinsame alttestamentlich-jüdische Grundlage zurückgeführt werden können. Wir verzichten darum auf die weitere Verfolgung dieses Weges.

So viel aber ist gewiß: Paulus hat ein konkretes Bild des auf Erden wandelnden Jesus besessen und ohne Zweifel auch seinen Gemeinden vermittelt. Nimmt man den Begriff Missionspredigt im weitesten Sinn, so daß er auch die Unterweisung der Gewonnenen und den seelsorgerlichen Verkehr mit ihnen umfaßt, so darf man das Urteil wagen, daß die Missionspredigt einen durch mannigfache Einzelzüge belebten Rückblick auf das Erdenleben des Herrn geboten hat[3]. Für die grundlegende Verkündigung aber, mit der wir es allein zu tun haben, bedarf dies Urteil einer Einschränkung. Die grundlegende Verkündigung brachte das Evangelium in gedrungenster Form. Zum Evangelium in diesem Sinne gehören die Einzelheiten des Erdenlebens für Paulus nicht (vgl. oben S. 135). Er wird also in der erstmaligen Verkündigung noch nicht bestimmte Einzelgeschichten nach Art der späteren „Evangelien" ausführlich erzählt haben. Dadurch wäre die charakteristische Geschlossenheit des Kerygmas gesprengt worden. Ein zusammenfassender Überblick über das sündlos voll-

[1] Vgl. Holtzmann, Ntl. Theol. II, S. 236: „So ist die ganze paulinische Theologie durchaus ein Beweis für die übergreifende Geistesmacht und eminente Lebenskraft Jesu selbst".

[2] Vgl. darüber Moe S. 103ff.

[3] Wie schon die Wißbegier der jungen Christen den Apostel notwendig zur Aussprache drängen mußte, hat Moe S. 53f. gut gezeigt.

kommene Erdenleben Jesu hat aber auch hier schwerlich gefehlt. Sonst würde zwischen der Geburt und dem Tod des Christus eine völlig unverständliche Lücke klaffen. Jedenfalls hat niemals ein Hörer der paulinischen Missionspredigt darüber im Zweifel sein können, daß das Zeugnis des Apostels von einer zeitlich nahestehenden und ihrer räumlichen Umwelt nach bestimmt lokalisierten geschichtlichen Persönlichkeit handelte. Was oben (S. 53 f.) über das geschichtliche Interesse des paulinischen Evangeliums gesagt wurde, erfährt hier seine Bestätigung, wie es zugleich unser nunmehr gewonnenes Resultat bestätigt. Phil. 2, 6—8 mit einigem Fleisch und Blut umkleidet, vermehrt vor allem durch einige Andeutungen über das Wirken des Herrn im jüdischen Lande und die Erwählung der Jünger mag etwa das wiedergeben, was der Apostel in der grundlegenden Verkündigung über das Erdenleben Jesu zu sagen pflegte.

An jener berühmten Philipperstelle ist besonders charakteristisch, wie der Apostel vom Erdenleben des Herrn unmittelbar zu seinem Sterben den Übergang gewinnt und beides unter dem Gesichtspunkt des Gehorsams eng zusammenschließt. Auch darin werden wir einen Nachhall der Missionspredigt erkennen dürfen. Schnell eilte sie ihrem zentralen Gegenstande, dem Zeugnis von dem Gekreuzigten, zu, so aber, daß das sündlose Leben und das Sterben eine untrennbare Einheit bildeten.

Fand das „Wort vom Kreuz" im heidnischen Bewußtsein Anknüpfungspunkte? Das Motiv der sterbenden und auferstehenden Erlösergottheit ist im Orient auch sonst vertreten[1]. Es liegt nahe, daraus für die Prädisposition der Hörer für die Aufnahme des paulinischen Zeugnisses gewisse Schlüsse zu ziehen[2]. Zwar würde

[1]) Nach Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen findet es sich, abgesehen von der vielfältigen späteren Mischung in Babylonien (Tammuz, Marduk), Phönizien (Adonis, Melkart, Esmun usw.), Kleinasien (Attis) und Ägypten (Osiris), aber auch in Griechenland (Dionysos, Grab des Zeus auf Kreta, Kult der orphischen Sekten) und Rom (Attis). Brückner ist aber der Gefahr falscher Verallgemeinerung nicht entgangen. Von einem Sterben und Auferstehen des Mithras ist z. B. nichts bekannt. Weitere Literatur bei Bousset, Kyrios Christos, S. 165. Vgl. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung, S. 141 ff.

[2]) Vgl. bes. Brückner a. a. O., Maurenbrecher (gegen ihn Harnack, Aus Wissenschaft und Leben II, S. 182), A. Drews, Die Christusmythe, Bousset, Kyrios Christos, S. 164 ff., dagegen Wernle, Jesus und Paulus, S. 88.

es an sich noch wenig besagen, daß uralte Mythen verschiedenster Völker gelegentlich unter anderen phantastischen Dingen auch von Göttern erzählen, die gestorben und wieder aufgelebt sein sollen. Überschaut man aber die für uns in Betracht kommenden Kulte, so gewinnt es allerdings den Anschein, daß die Wiederkehr des Motivs mehr als zufällig ist und daß mindestens in der Fortbildung der Volksreligion in den Mysterien der Mythus vom sterbenden und auferstandenen Gott regelmäßig eine Art „Heilsbedeutung“ für den Mysten erhielt. Mußten nicht Hörer der paulinischen Predigt, welche etwa an der Klage um den Tod des Adonis teilzunehmen gewöhnt waren oder das berühmte θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου | ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία[1] der phrygischen Auferstehungsfeier gehört hatten, in dem paulinischen Zeugnis von Karfreitag und Ostern etwas Verwandtes empfinden?

Diese Fragen liegen in der Tat nahe genug. Allein, zu denken gibt es schon, daß uns in den Briefen nirgends Spuren der erwähnten heidnischen Ideen begegnen. Entweder haben diese in dem Anschauungskreise des Paulus und seiner Hörer überhaupt keine hervorragende Stelle eingenommen, oder sie lagen seit dem Christwerden soweit dahinten, daß der Apostel weder eine positive Anknüpfung an sie noch eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen mehr für notwendig hielt. Er selbst hat gerade an diesem zentralen Punkt ein starkes Bewußtsein von der paradoxen Neuheit seiner Verkündigung gehabt (1. Kor. 1, 23: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον . . . ἔθνεσι μωρίαν). Man könnte nun zwar auf den trümmerartigen Charakter der Reste der paulinischen Briefliteratur hinweisen[2]. Auch haben ins Ohr fallende Gleichklänge und leichtfaßliche Analogien, mögen sie zunächst mehr äußerlicher Art sein, vielleicht für die Verbreitung neuer religiöser Anschauungen häufig eine größere Bedeutung, als der Missionar sich klarzumachen pflegt. Umgekehrt aber erfährt mindestens der christliche Missionar immer wieder, daß, wo der Begriff der Missionierung tiefer gefaßt wird, derartige Analogien sehr wenig besagen, ja weithin für die Arbeit eher eine Gefahr als eine Erleichterung bedeuten. Die entscheidende Frage ist die, ob sich

[1]) Firmicus Maternus, de err. profan. relig. XXII, 1.

[2]) 1. Kor. 1, 23 gilt vorwiegend griechischen Lesern. Wir besitzen vielleicht keinen Brief des Paulus an eine von ihm selbst gegründete rein orientalische Gemeinde.

zwischen dem Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gott und dem paulinischen Zeugnis vom gekreuzigten und auferstandenen Christus eine innere Beziehung herstellen läßt, derart, daß der erstere als geeignete Vorbereitung für das letztere erscheinen oder doch das letztere mittels einer Art antithetischer Theologie als die eigentliche Erfüllung des ersteren hingestellt werden konnte[1].

Dies ist nun, wenn wir recht sehen, im ganzen nicht der Fall[2]. Die in Betracht kommenden Mythen sind sämtlich Naturmythen. Sie beziehen sich auf alljährliche Vorgänge des Vergehens und Werdens, wie sie nur in der Natur stattfinden[3]. Der leicht darüber gebreitete Schleier der Geschichte darf hierüber nicht hinwegtäuschen. Daher auch das Interesse an dramatischer Ausgestaltung der Feiern. Im Grunde gelten die letzteren nicht der Erinnerung an geschichtliche Tatsachen, sondern man erlebt den zugrundeliegenden Vorgang alljährlich aufs Neue mit, um dadurch am Geschick der Gottheit und dem neuen Leben, das ihr aus der Auferstehung erwächst, Anteil zu gewinnen. Das Ziel ist Vergottung des eigenen Ich zum Zweck der Überwindung des Todes und der Gewinnung des Lebens. Dies alles aber wird der Naturgrundlage entspechend naturhaft verstanden. Geschlechtliche Motive spielen daher auch eine stetig wiederkehrende Rolle[4].

Das paulinische Zeugnis dagegen betrifft einen völlig einzigartigen, unwiederholbaren geschichtlichen Vorgang[5]. Das neue Leben, welches den Gläubigen aus der Auferstehung ihres Herrn erwächst, trägt durchaus keinen naturhaften Charakter. Die reine Luft, welche bei Paulus weht, schließt die Auswüchse einer wüsten naturalistischen Phantasie selbstverständlich aus. Die mystische Teilnahme am Sterben und Auferstehen des Christus aber gewinnt bei Paulus eine völlig

---

1) K. Bauer a. a. O. S. 23: „Was ihr meint, das haben wir".

2) Vgl. zum folgenden auch Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, S. 113 ff.

3) Darauf deutet schon die Zeit der betreffenden Feste. Vgl. Brückner a. a. O. S. 7 f. Baudissin, Adonis und Esmun, S. 121 ff, 138 ff.

4) Geschlechtliche Differenzierung der Götter und entsprechende Erotik. Esmun von Sidon schlägt sich, von der Göttin Astronoë mit Liebe verfolgt, das Zeugungsglied ab und stirbt an der Wunde (Brückner S. 21), Selbstentmannung im Kultus des Attis (ebenda S. 22 f.) usw.

5) Das Zusammenfallen der christlichen Osterfeier mit dem Frühling hat lediglich historische Gründe.

andere Bedeutung. Vorhanden ist diese Vorstellung bekanntlich auch bei ihm[1]. Aber es ist öfter nachgewiesen worden[2], daß sie für Paulus psychologisch vermittelt ist und sittlich persönlichen Charakter trägt. Diese Ergebnisse lassen sich durch Rückgang auf die Missionspredigt noch erhärten und ergänzen. Die genannte Vorstellung tritt in den Briefen vorwiegend in ethischen Zusammenhängen mit paränetischer Zuspitzung auf[3]. Darin gibt sich nicht nur ihr geistig sittlicher Charakter kund, sondern es wird dadurch auch der Schluß nahegelegt, daß sie nicht den Zusammenhängen der Missionspredigt angehört, denn diese enthielt ja, wie wir oben (S. 68 ff.) sahen, keinen ethischen Stoff. Andersartig ist allerdings die Vorstellung im Kolosser- und Epheserbrief. Kol. 2, 13; Eph. 2, 5 f. erscheint das gesamte Heilserlebnis mit besonderer Betonung der Sündenvergebung und Rettung unter jenem plastisch-realen Gesichtspunkt. Aber immer spricht der Apostel zu bereits Getauften. Den Gläubigen sagt er rückschauend, daß sie mit Christo gestorben und auferstanden sind. Voraussetzung dieser Erfahrung ist der Glaube, nirgends erscheint das Teilhaben an Tod und Auferstehung Christi als Gegenstand und Grund, sondern überall als Folge des Glaubens. Das Ziel, dem die Missionspredigt unmittelbar zustrebt, lautet vielmehr nach 2. Kor. 5, 20: „Lasset euch versöhnen mit Gott". Hiernach ist auch das „für unsere Sünden", in dem Referat über die Missionspredigt in 1. Kor. 15, 3 zu deuten[4]. Dem entspricht, daß der Apostel in systematischer Lehrentwicklung die sogenannte „rechtliche Deduktion" der Bedeutung des Kreuzestodes (Holtzmann) der „mystisch-ethischen Theorie" voranstellt (vgl. Röm. 3—5, 6—8). Das sachliche Verhältnis beider Gedankenreihen zueinander würde eine Umstellung verbieten[5]. Darin wird sich der Fortschritt von der Missionspredigt

---

[1]) Es geht wohl zu weit, wenn Schlatter, Ntl. Theol. II, S. 264 die mystische Deutung der hierzu gehörigen Aussagen des Paulus gänzlich ablehnt.

[2]) Besonders von Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum, und Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, S. 113 ff.

[3]) 2. Kor. 5, 14 f.; Röm. 6, 2 ff. vgl. Gal. 5, 24; 6, 14. Allerdings ist das Mit-Christo-Gestorben- und -Auferstandensein für Paulus prinzipiell eine vollzogene Tatsache, aber nur, um sich praktisch dauernd fortzusetzen.

[4]) An die Mythen von sterbenden und auferstehenden Göttern hat man m. W. nirgends solche Folgerungen geknüpft. Gegen Greßmanns dahingehende Vermutungen Baudissin, Adonis und Esmun, S. 424[1].

[5]) Die von Holtzmann, Ntl. Theol. II, S. 125 ff. befürwortete grundsätzliche Nebeneinanderordnung beider Theorien ist abzuweisen. 2. Kor. 5,

zur Gemeindepredigt widerspiegeln. Die ursprüngliche Verkündigung enthielt nur die Botschaft von der im Tode des Christus vollzogenen und in der Auferstehung besiegelten Versöhnung, gipfelnd in der Aufforderung: Lasset euch denn versöhnen mit Gott. Es bestätigt sich uns hier aufs neue, daß die Missionspredigt im Vergleich zur gemeindlichen Unterweisung mit dem einfachsten Gedankenmaterial arbeitete. Erst wenn die Verkündigung der Versöhnung zum Glauben und zur Taufe geführt hat, setzt der Apostel auf den Grundbau das zweite Stockwerk der mystischen Gedankenreihen, ohne abstrakte Trennung zwischen „Rechtfertigung" und „Erneuerung", aber auch nicht ohne ethische Abzweckung. Auf den originalen Grund aufgetragen, erhalten die mystischen Gedanken eine völlig andersartige Färbung, als in der heidnischen Mystik.

Die missionarische Bedeutung jener orientalischen Mythen ist hiernach höchstens als peripherisch zu bezeichnen. Daß sich zwischen ihnen und der Botschaft des Paulus bei manchen Hörern gewisse Fäden angesponnen haben mögen, leugnen wir nicht. Aber sie führten nicht zum Kern des paulinischen Evangeliums. Und daß der Apostel sie propädeutisch oder antithetisch irgendwie verwertet hätte, läßt sich nicht beweisen.

Es ist nun unsere weitere Aufgabe, unter Beiseitelassung der Fragen, welche moderne Dogmatik an die paulinische Versöhnungslehre herangebracht hat, die Prädisposition der Hörer für das Wort vom Kreuz als „Wort von der Versöhnung" zu untersuchen.

Wenn der Apostel 1. Kor. 1, 23 das Wort vom Kreuz ἔθνεσιν μωρίαν nennt, so deutet er damit gewichtige Widerstände an, welche der Aufnahme der Predigt im Wege standen. Diese lagen sowohl in der Tatsache des Todes des Gottgesandten und in den näheren Umständen dieses Todes, wie vor allem in den Folgerungen, welche daraus gezogen wurden. Einen Gehenkten anzubeten war in der Tat auf den ersten Blick eine starke Zumutung, und Gericht und Gnade sind für den natürlichen Menschen zu allen Zeiten Torheit

14 f. 21 bilden keinen Gegengrund, wie Holtzmann S. 123 anzunehmen scheint, während er S. 124 richtig hervorhebt, daß die mystisch-ethische Konstruktion sich auf der juridischen Theorie erhebt. In der Korintherstelle handelt es sich nicht um systematische Lehrentwicklung, sondern der Apostel geht hier aus besonderer praktischer Veranlassung von der im Sterben des Christus begründeten Gesinnung der Amtsträger auf die dem apostolischen Amt zugrunde liegende göttliche Veranstaltung und die ihm anvertraute Botschaft zurück (vgl. S. 133[2]).

gewesen. Dagegen lagen die Schwierigkeiten anscheinend nicht da, wo man sie, von modernen Vorstellungen herkommend, vor allem suchen möchte. Für die sühnende und stellvertretende Bedeutung des Todesleidens waren mancherlei Anknüpfungspunkte vorhanden.

Sühnegebräuche sind dem Griechen so gut vertraut wie dem Orientalen. Das gesamte antike Volksleben ist von ihnen durchzogen [1]. Insofern die Sünde als etwas dem Sünder stofflich Anklebendes und ihn Befleckendes, als ein μίασμα gedacht wird, erfordert sie eine κάθαρσις. Diese geschieht mit Hilfe von Wasser oder Blut, und zwar entweder Tier- oder Menschenblut. Bei Mördern wird dazu das Blut des Ermordeten benutzt. Den Beschluß macht ein Brandopfer mit Anrufung des Ζεὺς καθάρσιος. Die von der κάθαρσις zu unterscheidende Besänftigung der erzürnten Gottheit (ἱλασμός) kann durch Leistungen verschiedenster Art geschehen, zum Beispiel auch durch Kampfspiele oder dergleichen. Am häufigsten aber geschieht sie durch Tieropfer, bei denen der Gedanke der Huldigungsgabe, nicht der des stellvertretenden Strafleidens, im Vordergrunde steht. Der letztere tritt nur etwa da ein, wo das Tieropfer als Surrogat anstelle des Menschenopfers in Betracht kommt. Das Menschenopfer war im Altertum, obwohl man seine Widernatürlichkeit hie und da mit Grauen empfand, keineswegs selten, und es reicht durchaus in den uns beschäftigenden Zeitraum hinein [2]. Ihm liegt regelmäßig der Gedanke der Stellvertretung zugrunde. Es hat die Ableitung des einer Vielheit drohenden Untergangs auf ein einziges Haupt zum Zweck. Und zwar können die geopferten Repräsentanten selber der schuldigen Vielheit angehören. In manchen Fällen werden aber auch Unschuldige, sei es infolge freiwilliger Selbstdarbietung [3], sei es zwangsweise [4], dazu verwandt. Solcherlei Erinnerungen klangen in

---

1) Vgl. zum folgenden vor allen Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 194 ff., 352 ff., Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. Kristiania 1915. F. Schwenn, Griechische Menschenopfer. Entsprechende Spezialuntersuchungen für das hellenistische Zeitalter sind mir nicht bekannt. Die Benutzung der genannten sorgfältigen Darstellungen ist aber für uns umso unbedenklicher, als sich tief eingewurzelte Volksvorstellungen — um solche handelt es sich ja hier — nur langsam zu wandeln pflegen.

2) Vgl S. 87.

3) Opfertod des Leonidas, ein Fall, der keineswegs vereinzelt dasteht.

4) Vgl. die (vereitelte) Opferung der Iphigenie in Aulis bei Äschylos, die Opferung lokrischer Jungfrauen in Troja nach Timäus Fr. 66 (Müller) usw.; auch

den Hörern der paulinischen Predigt vom Kreuz nach. Daraus ergaben sich von selbst gewisse Verbindungslinien. Der Gedanke der Repräsentation und des stellvertetenden Strafleidens gehörte zu dem Begriffsmaterial, welches im Altertum als allgemein vorhanden und anerkannt vorausgesetzt werden konnte. Das paulinische: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησε (2. Kor. 5, 21) oder γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα (Gal. 3, 13) war an sich durchaus nichts Unerhörtes.

Und doch erschloß das Wort vom Kreuz den Hörern eine neue Welt. Die Sühne war für sie, mochte sie nun im Anschluß an bestimmte Verschuldung oder in regelmäßig wiederkehrendem Turnus vollzogen werden, stets etwas Vereinzeltes, zeitlich und räumlich beschränkt Wirksames. Die paulinische Predigt setzte eine einmalige, endgültige, geschichtliche Tatsache an ihre Stelle und entwurzelte so mit einem Schlage das ganze komplizierte Gewächs, dem man längst mit einem seltsamen Gemisch von Pietät, Mißtrauen und Widerwillen gegenübergestanden hatte. Damit war eine großartige Vereinfachung gegeben, und zwar eine Vereinfachung, die nicht Verflachung oder Verarmung, sondern Vertiefung und Bereicherung bedeutete. Wie äußerlich waren früher oft Reinigung und Sühne gefaßt worden! Zwar wußte auch der Grieche wohl, daß das Sühnopfer nur angenommen wurde, wenn es mit Tränen der Reue und innerer Beugung sich verband. Aber die ersteren wurden fast zu einer selbständigen dinglichen Sühneleistung neben dem Opfer, und die letztere trat praktisch vielfach sehr zurück. Sogleich nach geschehener Tat pflegte der Mörder wohl von dem Blut des Erschlagenen, indem er es in den Mund nahm und ausspie, sich selber zu reinigen, oder er schnitt dem Toten Stücke von Händen und Füßen ab und legte oder band sie ihm unter die Achselhöhle [1], scheinbar um ihn damit an der Rache zu verhindern [2] — ein Beweis, wie wenig es bei aller dumpfen Gewissensangst zu einem wirklichen inneren Gericht über die Sünde kam. Wie anders, wo der eine lebendige Gott im Kreuze seines Sohnes alle Sünde der Welt zu einem Male gerichtet hat! Hier scheidet die unberechenbare Willkür

die sog. φάρμακοι in Athen, eigens zum Zweck der Opferung ernährte Menschen, gehören hierher.

[1]) Das sog. μασχαλίζειν, vgl. die Ausleger zu Soph., Elektra 445.

[2]) Vgl. den sophokleischen Scholiasten zur Elektra.

der Rache dunkler Mächte aus, der heilige Zorn der schlechthin sittlichen Persönlichkeit tritt an ihre Stelle[1]. Damit ist ein ungeheurer Ernst gegeben, doch ein Ernst, nach dem das Gewissen unbewußt schrie. Zugleich aber wird auch die Sühne dem Bereiche des Schwankenden entnommen. Gegen die eigenen Sühneleistungen blieben tiefere Gemüter trotz zahlenmäßiger Häufung stets mißtrauisch, daher das Verlangen nach immer neuen Weihen und ausländischen Kulten. Wo aber der lebendige Weltengott richtete und sühnte, da darf das Gewissen sich zur Ruhe geben. Welches Paradoxon: Gott selber hat seinen Sohn zum ἱλαστήριον dargestellt (Röm. 3, 25). Die antiken Götter spielten wohl einmal den Menschen ein Opfertier in die Hände, um je nachdem Gunst oder Ungunst kundzutun. Der θεὸς κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ (2. Kor. 5, 19), der Gott, der selber in seinem Sohne die Sühne leistet, die er mit sittlicher Notwendigkeit fordert, ist etwas schlechthin Neues. Hier vollendet sich das Wunder der Selbstdarbietung des lebendigen Gottes an den sündigen Menschen, das Wunder der heiligen Liebe. Zugleich wird die Sühne sittliche Tat des Gottgesandten, der sie vollzieht. Das Heidentum hat wohl hohe Achtung vor denen, die sich etwa freiwillig zur Sühne ihres Volkes dahingeben, aber das Opfer hat ohne Rücksicht auf diese Selbstdarbietung dinglichen Wert. Sklaven oder Fremdlinge sind dazu ebenso geeignet, wie die edelsten Jünglinge[2]. Das Opfer des Christus dagegen ist wesentlich sittliche Tat, Tat des Gehorsams (Phil. 2, 8) und der Liebe (Eph. 5, 2). So hat es Paulus gepredigt, und der antike Gedanke der Stellvertretung wird damit auf ein völlig anderes Niveau gehoben.

In immer neuen Wendungen und Bildern hat der Apostel seinen Hörern Jesum Christum den Gekreuzigten und sein Werk „vor die Augen gemalt" (Gal. 3, 1). Von besonderer Gewalt muß bei der Deutung dieses Werkes für antike Hörer die Bildrede von der Erlösung (ἀπολύτρωσις) gewesen sein. Sie knüpft an die Sitte der Sklavenbefreiung an, welche allgemein verbreitet und vielfach mit

---

[1]) Im Griechentum finden sich in der Vorstellung des Ζεὺς νεμέτωρ Ansätze dazu, aber nicht mehr.

[2]) Die athenischen φάρμακοι werden ausdrücklich als λίαν ἀγεννεῖς und ἄχρηστοι bezeichnet (Scholiast zu Arist., Equ. 1136). Viele Belege über φάρμακος, κάθαρμα, καθαρισμός bei Schwenn a. a. O. S. 36 ff.

sakralen Gebräuchen verbunden war[1], und war daher jedem Menschen des Altertums ohne weiteres verständlich. Die Sünde[2], die Götzen[3], der Tod[4] sind Zwingherren, denen die Menschen von Natur untertan sind. Aber Christus hat sie losgekauft, losgekauft für teuren Preis (1. Kor. 6, 20; 7, 23). Die Erlösung ist durch Christi Blut geschehen (Röm. 3, 24). Der Apostel Jesu Christi kommt nicht mit Forderungen, er kommt mit großer, freier Gabe. Die gläubigen Hörer haben die Erlösung (Eph. 1, 7; Kol. 1, 14). Diese Botschaft brachte Paulus zu den Geknechteten und Enterbten.

Als das Siegel der geschehenen Sühne und Erlösung verkündigte dann der Apostel die Auferstehung und Erhöhung des Gekreuzigten[5]. Damit löste sich die Dunkelheit des Kreuzes vollends in lauter Licht. Die Vorstellung der Auferstehung berührte selbst den gegen orientalische Einflüsse wohl nirgends mehr ganz immunen Griechen des paulinischen Zeitalters immer noch fremdartig, wie 1. Kor. 15 beweist. Doch gilt dies für die Auferstehung des Christus vielleicht noch am wenigsten. Ihre Tatsächlichkeit wird der Apostel nach Art von 1. Kor. 15, 5ff. unter starker Verwertung seines persönlichen Erlebnisses bezeugt haben. Wie kraftvoll er das letztere zu schildern verstand, lassen neben 1. Kor. 15, 8ff. auch Gal. 1, 15ff. und Phil. 3, 6ff. ahnen.

Das Zeugnis von der Auferstehung lief auf die feierliche Proklamierung des Kyrios hinaus. Wir stoßen damit wieder auf einen Ausdruck der paulinischen Predigt, der für die Hörer längst seinen besonderen Klang hatte. Zwar wird die bekannte These Boussets, daß der Titel Kyrios Christos erst auf dem Boden des heidenchristlich-hellenistischen Christuskultes gewachsen sei, nicht zu halten sein[6]. Aber unabhängig davon besteht die Tatsache, daß fast alle im hellenistischen Synkretismus vertretenen Kulte ihre Spezialgötter

---

[1]) Vgl. hierüber Deißmann, Licht vom Osten, S. 239ff. Paulus S. 100f. „Der seitherige Herr kommt mit dem Sklaven in den Tempel, verkauft ihn dort dem Gotte und erhält aus der Tempelkasse den Kaufpreis, den der Sklave dort vorher aus seinen Ersparnissen hinterlegt hat. Dadurch wird der Sklave Eigentum des Gottes, den Menschen gegenüber aber ist er ein Freier." Ob Paulus diese Einzelheiten gekannt hat?

[2]) Röm. 6, 6. 17. 19. – [3]) Gal. 4, 8 u. 9.

[4]) Röm. 8, 20. – [5]) Röm. 4, 25; 8, 34.

[6]) Zur Kritik vgl. bes. Wernle, Jesus und Paulus, S. 58ff., Kühl, Römerbr. S. 357f., sowie den wertvollen Aufsatz von P. Althaus, „Unser Herr Jesus."

mit dem Kyriostitel schmückten [1]. In seiner semitischen Form (Baal, Adon oder Mon) reicht derselbe in die graue Vorzeit zurück. In diesen Zusammenhang gehört auch die Wiedergabe des alttestamentlichen Gottesnamens in den LXX durch Kyrios. Der Jude sprach das Wort mit kräftigen Protestempfindungen aus, um so mehr, da der sakrale Titel auch auf menschliche Herrscher übertragen wurde und im Cäsarenkult eine bedeutsame Rolle spielte [2]. Auch im Munde des Paulus erhielt er in der Heidenpredigt notwendig einen polemischen Klang. In kraftvoller Einseitigkeit stellte das junge Christentum den unzähligen „Herren" des Heidentums den einen Herrn Jesum Christum entgegen. Der Apostel ist sich dieses Gegensatzes vollauf bewußt gewesen. Das scheint deutlich die im Licht moderner Religionsforschung erst vollends lebendig gewordene interessante Bemerkung 1. Kor. 8, 5 f. [3] zu beweisen: εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Diese Ausschließlichkeit der neuen Religion wird manche Hörer zunächst fremdartig, ja abstoßend berührt haben, in Wahrheit lag aber gerade hier die Quelle der ungeheuren Kraft, mit welcher die paulinische Mission auf das Heidentum eindrang. Weit mehr noch als die monotheistische Predigt zwang das Zeugnis von dem einen Herrn die Hörer zu einem klaren Entweder-Oder. Daß der Prediger selbst dem Herrn, den er predigte, völlig und unbedingt zu eigen gehörte, haben aufmerksame Hörer, ohne daß er seine mystische Gemein-

[1]) Ausführlicher Nachweis zuletzt bei Bousset, Kyrios Christos 110 ff., bes. 113 ff. auf Grund des von Drexler gesammelten reichen Materials (in Roschers mythologischem Lexikon s. v. Kyrios). Für das Gebiet der paulinischen Mission kommen vor allem in Betracht: Zeus Sabazios, Artemis von Ephesus, Kybele, Atargatis von Hierapolis, Dionysos Dusares, Baal Markod usw.

[2]) Vgl. darüber auch Deißmann, Licht vom Osten, S. 253 ff.

[3]) Die Beziehung der Aussage auf Engelwesen, welche unter Berufung auf Stellen wie Psalm 97, 7; 138, 1 und die Apokalypse des Zephanja nach Clem. Al., Strom. V, 11, 77 zuletzt Bachmann verteidigt hat, ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Vgl. J. Weiß zu d. St. Die Behauptung Bachmanns, dem hellenischen Heidentum sei der Ausdruck Kyrios als Gottesbezeichnung fremd gewesen, beruht, so richtig sie an sich sein mag, in diesem Zusammenhange auf einer abstrakten Trennung von griechischer und orientalischer Religion, welche für das hellenistische Zeitalter nicht zutrifft.

schaft mit dem Erhöhten im einzelnen schon zu enthüllen brauchte, seinen Worten unmittelbar abgefühlt (vgl. den häufigen Gebrauch von δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm. 1, 1; Gal. 1, 10; Phil. 1, 1, ferner den überaus plastischen Ausdruck 2. Kor. 2, 14). Bald trat dann auch der Eindruck des apostolischen Lebens hinzu. Dieser persönliche Charakter gab seinem Zeugnis Wucht und Wärme.

Die Proklamierung des Kyrios bedeutete zugleich die Ankündigung der βασιλεία τοῦ Χριστοῦ oder τοῦ θεοῦ. Die Ausdrücke scheint der Apostel allerdings verhältnismäßig wenig verwandt zu haben. Er kennt sie aber doch und setzt sie auch bei seinen Gemeinden als bekannt voraus. In der Regel denkt er dabei an die vollendete, zum allseitigen Siege gebrachte Gottesherrschaft, welche den Gläubigen das Erbe der ewigen Herrlichkeit bringen wird (1. Kor. 6, 9 f.; 15, 50; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5; 1. Thess. 2, 12). Doch weiß er auch von dem bereits gegenwärtigen Reich (Röm. 14, 17; 1. Kor. 4, 20; Kol. 1, 13; 4, 11). Droben in den Himmeln ist das πολίτευμα derer, die Christo angehören, bereit (Phil. 3, 20). Die Christusherrschaft fällt so völlig mit der Gottesherrschaft zusammen, daß beide Ausdrücke synonym gebraucht werden, öfter auch nebeneinander stehen. Doch bleibt die βασιλεία τοῦ θεοῦ der übergeordnete Begriff. Es wird einmal eine Zeit kommen, wo der Christus nach Überwindung aller Feinde Gott das Reich übergeben wird, „auf daß Gott sei alles in allem“ (1. Kor. 15, 24. 28). Mit dieser Botschaft trat der Apostel vor die seit langem den Klängen der Gottkönigsidee lauschenden Massen hin. Sie erfüllte uraltes Sehnen und ließ doch alles Bekannte weit hinter sich zurück.

Gegenwärtig betätigt der Kyrios seine Herrschaft vor allem dadurch, daß er seine Boten sendet, die ihm neue Untertanen, Bürger für seinen Himmelsstaat werben. Kraft seiner Sendung fordert der Sendbote Jesu Christi zur Unterwerfung auf. ὑπακοὴ ἐθνῶν ist das Ziel der Predigt (Röm. 15, 18; vgl. 10, 16; 2. Kor. 10, 5; 9, 13; 2. Thess. 1, 8; 3, 14), doch nicht eine ὑπακοή des Zwanges und des Widerwillens, sondern der freie freudige Gehorsam des Glaubens (ὑπακοὴ πίστεως Röm. 1, 5; 16, 26).

Denn das Evangelium ist recht eigentlich Gnadenpredigt (Gal. 1, 6). Es bezeugt die geschehene Erlösung und knüpft daran den Ruf: Lasset euch versöhnen mit Gott. Der Mensch stand Gott gegenüber als der Feind (Röm. 5, 10; Kol. 1, 21; vgl. Röm. 8, 7), unter seinem

Zorn (Eph. 2, 3), ihm entfremdet (ἀπηλλοτριωμένους Kol. 1, 21) und entfernt von ihm (Eph. 2, 13 ὄντες μακράν). Aber Gott, der sich die Welt versöhnt hat, hat das Wort der Versöhnung aufgestellt (2. Kor. 5, 18 f.). „Jetzt ist der Tag der Rettung" heißt die Botschaft des Missionars (2. Kor. 6, 2). Was Paulus regelmäßig den Lesern seiner Briefe wünschte, Gnade und Friede von Gott dem Vater (vgl. die Briefanfänge), hat er ihnen in der Missionspredigt erstmalig bezeugt.

Um seinen Hörern die Gottesbotschaft recht warm ans Herz zu legen, bediente sich der Apostel neben obigen Ausdrücken dreier weiterer Bildkreise, welche wesentlich gleichbedeutend neben den von der Versöhnung treten [1]. Die Stichworte lauten: Schulderlaß (ἄφεσις Eph. 1, 7; Kol. 1, 14; vgl. Röm. 4, 7; 2. Kor. 5, 19 μὴ λογιζόμενος ... τὰ παραπτώματα), Gerechtsprechung (δικαίωσις Röm. 4, 25? 5, 18, δικαίωμα Röm. 5, 16. 18, überaus häufig δικαιοσύνη und δικαιοῦν), Adoption (υἱοθεσία Gal. 4, 5; vgl. 7 u. ö., das häufige τέκνα Röm. 8, 16 f. 21; Phil. 2, 15; Gal. 3, 26 u. ö.). Von der volkstümlichen, plastischen Kraft dieser Ausdrücke, welche uns die genauere Erforschung des Kleinlebens der Antike, speziell die Papyrusforschung erst wieder verstehen gelehrt hat, war bereits oben die Rede [2]. Keiner von ihnen wird in der Missionspredigt ganz gefehlt haben [3]. Wie anfassend mögen sie gewirkt haben! „Methodistisch" im üblen Sinne ist aber die Verkündigung auch an diesem zentralen Punkte nicht gewesen. Soweit wir nach den Briefen urteilen können, hat der Apostel seinen Hörern die Versöhnung mit Gott niemals unter Erregung starker sinnlicher Affekte aufgedrängt. Bei allem heißen Ringen um die Seelen der Hörer bewahrte seine Predigt vielmehr stets Würde und Feierlichkeit.

---

[1]) Daß es verfehlt ist, sie als Bausteine eines Systems aufzufassen, ist besonders von Deißmann betont, Paulus, S. 97 ff. – [2]) S. 33 f.

[3]) Bemerkenswert ist allerdings, daß sie in Thess. fehlen. Wenn diese Briefe, wie Holtzmann (II, S. 240) vermutet hat, die Missionspredigt in ihrer Einfachheit besonders getreu widerspiegeln, könnte man daraus einen Schluß auf das Fehlen jener Ausdrücke in der Missionspredigt ziehen. Allein ihre populäre Kraft ist so groß, daß man sich von der Richtigkeit dieses Schlusses schwer zu überzeugen vermag. Auch unzweifelhaft der Missionspredigt angehörige Begriffe, wie σταυρός, καταλλαγή usw. fehlen in Thess. Über die Erklärung dieser Erscheinung aus der Entwicklung des paulinischen Denkens vgl. S. 158 f.

Ohne Zweifel hatte die Friedensbotschaft in den Hörern starke Widerstände zu überwinden. Ihre Annahme setzte eine Umwälzung der gesamten Denkweise voraus. Das ist im Lauf unserer Untersuchung wiederholt hervorgetreten. Aber wie vieles kam der Botschaft doch auch entgegen! In wie mancher Hinsicht führte das paulinische Evangelium längst angedeutete Linien zu Ende! Wie überragte und überbot es zugleich alles, was sonst an Frömmigkeit bekannt war! Das volkstümliche Heidentum hatte in seiner Art auch Gottesverlangen. Aber es stand unter dem Zeichen quälender Ungewißheit. Wo der Wille vieler Gottheiten sich kreuzt und daneben unzählige andere, völlig dunkle und unkontrollierbare Mächte ins Leben eingreifen, kann von irgendwelcher Gewißheit des Lebensstandes keine Rede sein. Wohl gab auch der Grieche seinen Göttern gelegentlich freundliche Beinamen[1]. Aber soweit die πραότης nicht eine Natureigenschaft bestimmter Gottheiten ist — so sehr, daß sie mit unfreier Notwendigkeit wirkt —, muß sie von Fall zu Fall erworben werden. In manchen Fällen gelingt dies, selbst wenn die Götter erzürnt sind. Sie sind sühnbar. Aber doch eben nur in manchen Fällen. Man versucht zwar die Gottheit als heilig und gerecht zu denken. Aber es gelingt nicht, diese Eigenschaften festzuhalten. Das νεμεσᾶν der Gottheit im guten Sinne schlägt unversehens um in den φθόνος θεῶν, den Götterneid, welcher nicht im Dienste irgendeines sittlichen Zweckes steht, sondern dem eifersüchtigen Interesse der Einzelgottheit entspringt. Im Glück fürchtet man ihn, im Unglück sieht man ihn in Wirksamkeit treten. Wie die Strafe, so erhält auch die Sühne den Charakter der Willkür. „Die Gnade ist insofern nicht allgemein, als die Gottheit keine allgemeinen, jedem Sünder erfüllbaren Bedingungen aufgestellt hat, unter welchen sie die Sünde vergeben wolle, sondern die Vergebung ihrer Willkür vorbehält. Der Sünder mag daher die vorhandenen Sühnmittel noch so sorgfältig verwenden, . . . er hat keine Gewähr dafür, daß sie fruchten[2]." Die Götter sind weit entfernt, dem Menschen in Liebe

---

[1]) Hermes ist φιλανθρωπότατος und μεγαλοδωρότατος δαιμόνων (Aristoph. Pac. 393), εὐνούστατος (ib. 602). Dem Kronossohne Chiron wird Pind., Pyth. 3, 5 νοῦς ἀνδρῶν φίλος zugeschrieben. Pausan. VIII, 36, 5 erwähnt einen Tempel des ἀγαθὸς θεός, den er für Zeus hält. Vgl. auch das S. 124 über σωτήρ Gesagte.

[2]) Nägelsbach a. a. O. S. 67. Wenn die von Nägelsbach an der griechischen Religion geübte Kritik vom christlichen Standpunkt des Ver=

zuvor zu kommen. Und selbst dem Verdienst ist die Gunst der Götter nicht immer erreichbar[1]. So bleibt zuletzt nur das Schwanken zwischen Vertrauen und Zweifel, wie schon das Chorlied des Äschylos es ergreifend geschildert hat[2].

Ein Beweis für das über die Volksreligion hinauswachsende Sehnen war das Bedürfnis nach geheimen Weihen, nach immer neuen ausländischen Kulten. Was man hier suchte, war wirklich etwas wie persönliche Heilsgewißheit. Vielfach schienen die Mysterien zunächst den Bedarf zu stillen. In den uns erhaltenen Texten begegnen Klänge tief innerlicher Frömmigkeit, Klänge scheinbar unüberbietbarer Gewißheit[3]. Und doch kann dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen, daß das apostolische Zeugnis selbst einem Volke, das diese Blüte der Frömmigkeit hervorgebracht hatte, Neues zu sagen hatte, ganz abgesehen von der Frage, ob direkte Berührungen sogleich eingetreten sind. Die Kreise, in denen solche Klänge eine Pflegestätte fanden, waren ohne Zweifel sehr klein. Die allgemeine Mystik umfaßt alle Stufen von massiver Magie, Polytheismus und Synkretismus, von grob sinnlicher Vereinigung mit der Gottheit bis zur sublimsten Stimmungsreligion, ohne daß sich irgendwo ein

---

fassers aus erfolgt, so haben doch auch die durchaus auf religionsgeschichtlichen Voraussetzungen ruhenden Untersuchungen Eitrems den Eindruck verstärkt, daß die magischen nnd kathartisch-apotropäischen Riten des Opfers etwas wie das ruhende Bewußtsein getilgter Schuld nicht zu geben vermochten.

1) Nägelsbach S. 62. – 2) Suppl. 1017—1025.

3) Dem bereits S. 86 mitgeteilten herrlichen Schlußgebet des Poimandres fügen wir noch ein zweites Beispiel hinzu, das Schlußgebet des λόγος τέλειος (aus den Papyrus Mimaut hergestellt von Reitzenstein im Archiv für Religionswissenschaft VII, S. 393, vgl. Mysterienreligionen S. 113f.): Χάριν σοι οἴδαμεν, ὕψιστε · σῇ γὰρ χάριτι τοῦτο τὸ φῶς τῆς γνώσεως ἐλάβομεν, ἄφραστον ὄνομα τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ πατρὸς προσκλήσει, ὅτι πρὸς πάντας καὶ πρὸς πάσας πατρικὴν εὔνοιαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνεργείαν ἐνεδείξω χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν · νοῦν μὲν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δὲ, ἵνα σε ὑπολογίσωμεν, γνῶσιν δὲ, ἵνα σε ἐπιγνόντες χαίρωμεν . σωθέντες ὑπὸ σοῦ χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας ὅλον, χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ . χάρις ἀνθρώπου πρὸς σέ, σοῦ τὸ μέγεθος γνωρίσαι · ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ φῶς μόνῃ τῇ νοήσει αἰσθητόν, ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ ζωὴ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ μήτρα κυοφόρε πάντων, ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ τοῦ κυοφοροῦντος ἐν πατρὸς φυτείᾳ αἰώνιος διαμονή. οὕτως οὖν σε προσκυνήσαντες οὐδεμίαν ᾐτήσαμεν δέησιν παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος (?), πλὴν θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει, παραιτηθεὶς τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου γένους τοῦ βίου.

deutlicher Grenzstrich ziehen läßt. Jemehr die Mystik sich verfeinert, desto mehr verblaßt zwar der volkstümliche Polytheismus, desto mehr geht aber auch die wollende und handelnde Persönlichkeit der Gottheit in dem Meer des unpersönlichen reinen Seins unter. Die Grenze zwischen Gott und Mensch wird verwischt. Die Fassung der σωτηρία ist vielfach rein äußerlich (Schutz vor Gefahren, Fortleben im Jenseits), bleibt aber auch, wo sie verinnerlicht wird, wesentlich naturhaft. Der sittliche Einschlag war tatsächlich in der altgriechischen Volksreligion wohl größer als in den Mysterienkulten des paulinischen Zeitalters. Nicht auf persönlich sittliche Gottesgemeinschaft ist es hier im Grunde abgesehen, sondern auf das Einswerden mit dem All und naturhafte Vergottung des eigenen Ich[1]. Dies Ziel aber ist verhältnismäßig nur wenigen erreichbar. Zwar betonen die mystischen Texte öfter, daß Gott erkannt sein will[2] und deshalb sich offenbart, aber der Zweifel, ob der Mensch zwischen den verschiedenen Ansprüchen heiliger Traditionen überhaupt entscheiden könne, wird sogar in dem unmittelbarsten Ausdruck religiösen Lebens, in den Gebeten laut[3]. Und tatsächlich bleibt es doch dabei, daß der Mensch sich selber zur mystischen Schau hindurcharbeiten muß, wobei er aber für die Gewährung seines Wunsches zuletzt doch wieder auf die Willkür der Gottheit angewiesen ist[4].

Als dritte geistige Lebensmacht kommt für das paulinische Zeitalter neben der Volksreligion und der Mystik die Philosophie in Betracht, welche vor allem in der Stoa nach Umfang nnd Inhalt das Wesen einer Art Religion neben und über den anderen angenommen hatte. In der stoischen Frömmigkeit begegnen Klänge, welche in ihrer Innerlichkeit, Freimütigkeit und Wärme vollends christliche erinnern und dem paulinischen Zeugnis ohne Zweifel vorgearbeitet haben[5]. Auch der Stoiker nennt die Gottheit mit Vor-

[1]) Ein besonders deutliches Beispiel ist das Eingangsgebet der von Dieterich herausgegebenen Mithrasliturgie. — Die Weihe ist die Feier der Geburt des neuen Gottes. Vgl. Apul. XI, 24.

[2]) Z. B. Corp. Hermet. I, 31.

[3]) Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 15.

[4]) Vgl. im allgemeinen Heinrici, Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion?

[5]) Vgl. zum folgenden vor allem: Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, Feine, Stoizismus und Christentum, Leipoldt, Christentum und Stoizismus.

liebe Vater. Auch er verbannt die Furcht vor ihr aus seinem Herzen und wird in Liebe eins mit ihrem Willen. Selbst das Leiden versteht er als göttliches Erziehungsmittel, als Vertrauensbeweis einer höheren Macht [1]. In der Kraft seiner Einheit mit der Weltvernunft schreitet er in unerschütterlicher Ruhe und innerer Freiheit über alle Widerstände hinweg [2]. Die triumphierende Aufzählung der überwundenen Peristasen ist ein beliebtes Motiv der stoisch-kynischen Diatribe geworden [3]. Die Ähnlichkeit solcher Aussagen mit christlichen Klängen ist vielfach so auffallend, daß bekanntlich immer wieder die Behauptung der Abhängigkeit der einen oder anderen Seite auftaucht, wahrscheinlich mit Unrecht [4]. Das paulinische Zeugnis fand einen wohl vorbereiteten Boden. Allein eine der christlichen irgendwie vergleichbare religiöse Gewißheit des Lebensstandes hat auch die Stoa nicht erreicht. Auch der stoische Gottesbegriff schillert zwischen Polytheismus und Pantheismus. Die Macht der Gottheit hat an der ὕλη ihre Grenze [5]. Soweit aber die Gottheit ihren Willen doch durchsetzt, fällt derselbe mit dem ehernen

---

1) Vgl. z. B. Seneca, de provid. V (Hermes S. 16): Nihil cogor, nihil patior invitus nec servio deo, sed assentior.

2) Epikt. I, 9, 7: τὸ δὲ τὸν θεὸν ποιητὴν ἔχειν καὶ πατέρα καὶ κηδεμόνα οὐκέτι ἡμᾶς ἐξαιρήσεται λυπῶν καὶ φόβων;

3) Z. B. Epikt. I, 11, 33:

καὶ ἁπλῶς οὔτε θάνατος οὔτε φυγὴ
οὔτε πόνος οὔτε ἄλλο τι τῶν τοιούτων
αἴτιόν ἐστι τοῦ πράττειν τι ἢ μὴ πράττειν ἡμᾶς,
ἀλλ᾽ ὑπολήψεις καὶ δόγματα.

Vgl. II, 19, 24:

δείξατέ μοί τινα νοσοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα,
κινδυνεύοντα καὶ εὐτυχοῦντα,
ἀποθνῄσκοντα καὶ εὐτυχοῦντα,
πεφυγαδευμένον καὶ εὐτυχοῦντα,
ἀδοξοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα.

4) Daß zwischen Seneca und Paulus keinerlei direkte Verbindung bestanden hat, ist längst ausgemacht. Aber auch die von Th. Zahn und Kuiper behauptete Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament darf seit Bonhöffer als widerlegt gelten. Umgekehrt ist aber auch die neuerdings von J. Weiß wieder verteidigte Abhängigkeit des Paulus von der Stoa von Bonhöffer wohl ebenfalls mit Recht abgewiesen. Es handelt sich um Parallelbildungen.

5) Zeus bei Epiktet I, 1, 12: ἐπεὶ δὲ τοῦτο (den Leib und Besitz des Menschen frei und unhemmbar machen) οὐκ ἠδυνάμην . . . .

Gesetz des Alls zusammen[1]. Dadurch wird der Vorsehungsglaube der Stoa getrübt und beschränkt. Er erhält einen fatalistischen Zug[2]. Mit solchem philosophischen Trost konnten zuletzt nur wenige etwas anfangen. Das Bewußtsein völliger Geborgenheit in der Liebe des allmächtigen himmlischen Vaters wird, auf das Ganze gesehen, nicht erreicht. Dazu kommt, daß der Stoiker nun doch auch im Leben seines Abstandes von seinem hohen Ideal sich bewußt wird[3]. Eine göttliche Selbstdarbietung, die ihn über den Zwiespalt hinwegheben könnte, kennt er nicht. Wenn er also doch von keinem anderen Mittel weiß, dem Ideal näher zu kommen, als der immer erneuten Anspannung der eigenen Kraft, so bekommt die Grundstimmung dadurch etwas halb Trotziges, halb Resigniertes. Tatsächlich bleibt es eben auch hier dabei, daß der Mensch sich zur Gottheit oder zum Ideal selbst hindurch arbeiten muß und sein Ziel niemals völlig erreicht.

Dem gesamten Geistesleben der Antike fehlt die Gottesgewißheit und darum auch die Lebensbejahung im tiefsten Sinne. Jedem Beschauer der antiken Kultur fällt zwar zunächst ihre heitere Diesseitsfreudigkeit ins Auge. Im Volksleben kleidet dieselbe sich vielfach in ein ausgelassenes Gewand. Das ist aber nur die Außenseite. Aus der Tiefe bricht immer wieder ein Zug unendlicher Schwermut auf, gerade bei den hochgestimmten Seelen[4]. Das Beste ist, nicht geboren zu sein, und das Beste darnach, früh zu sterben. „Einst war ich noch nicht, dann bin ich gewesen, nun bin ich nicht mehr; was ist's weiter? Das ist das Leben" ruft der Tote auf dem Leichenstein dem Vorübergehenden zu[5]. Je mehr die Kultur alterte, desto mehr hat sich

---

[1]) Seneca, de provid. V. (Fortsetzung des Zitats auf S. 153) . . . eo quidem magis, quod scio, omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere.

[2]) „Daß die Welt mit väterlicher Liebe verwaltet wird, ist vom stoischen Standpunkt aus zuviel gesagt." Bonhöffer S. 11.

[3]) Eucken, Lebensanschauungen, S. 90. Der grundsätzliche Unterschied zwischen der Stimmung eines „prinzipiellen Moralisten" und derjenigen des Christen ist im Anschluß an Marc Aurel gut geschildert von James-Wobbermin, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit[2], S. 36 ff.

[4]) Übereinstimmend bezeugt von zwei der besten nichttheologischen Kenner: Friedländer IV, S. 396 f., Rohde, Psyche II, S. 396 ff. Vgl. auch Eucken, Lebensanschauungen, S. 93 f.

[5]) οὐκ ἤμην, γενόμην, οὐκ ἔσομ᾽ οὐ μέλει μοι · ὁ βίος ταῦτα — ein Spruch, der in immer neuen Variationen auf den Steinen wiederkehrt, Rohde a. a. O. S. 395[2]).

dieser hippokratische Zug verstärkt. Im paulinischen Zeitalter trat er offen hervor.

Zu diesen bewußt oder unbewußt nach realer Gewißheit Gottes hungernden Menschen kam Paulus mit der Botschaft von dem einen, persönlichen, heiligen und gnädigen Gott, der seinen eigenen Sohn nicht verschonte, sondern ihn für alle dahingab. „Wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm. 8, 32). Die Sprache der Gewißheit, die das Heidentum suchte aber nicht fand, der Apostel Jesu Christi redet sie; er kann sie reden, weil er in der göttlichen Offenbarungstat Gott als heilige Liebe erkannt hat: πέπεισμαι . . . ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος, οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Die Gewißheit, die Paulus bringt, ist wesenhaft von den Ansätzen der Gewißheit, die wir innerhalb des Heidentums finden, verschieden. Sie ist zunächst und vor allem etwas völlig Innerliches, die Gewißheit der Versöhnung mit Gott. Und doch ist in der Liebe dieses Gottes dann auch das äußere Leben völlig geborgen. Was die Magie und Mystik mit dem Streben nach Erlösung von der Heimarmene und was die Stoa mit ihrem Trachten nach der sittlich persönlichen Freiheit[1] des wahren Kynikers zuletzt gewollt hatten, es kehrt hier tiefer begründet und auf einen höheren Ton gestimmt wieder[2]. Indem das paulinische Zeugnis die volle und ungetrübte Gemeinschaft mit Gott bringt, predigt es die tiefste und reichste Freiheit und Lebensbejahung, die sich denken läßt. Das paulinische Evangelium besaß als Gewißheitspredigt eine einzigartige missionarische Werbekraft. Und wenn auch vielleicht nur wenige Hörer dieser Kraft bewußt sich hingegeben haben, sie war doch vorhanden und wirksam, und ihr gehörte die Zukunft.

Wir brechen damit diese Betrachtung ab, weil wir es nur mit dem grundlegenden Kerygma zu tun haben[3]. Sie wird gezeigt haben,

[1]) Vgl. dazu J. Weiß, Die christliche Predigt nach der Verkündigung des Paulus. Göttingen 1902.

[2]) „Das Christentum erst versteht ganz, was die gesamte Antike nicht verstanden hat, daß der Mensch berufen ist, Persönlichkeit zu sein.“ Ihmels, Das Christentum und die Religionsgeschichte. Aus der Kirche, ihrem Lehren und Leben, S. 52.

[3]) Sie würde noch weiter fortgesetzt werden können, wenn es sich um die gesamte paulinische Mission handeln sollte. Es war von großer missionarischer

daß das paulinische Zeugnis eine neue Frömmigkeit brachte. So sehr es auch längst vorhandene konvergierende Linien fortführte, vermittelte es doch, insofern es sich auf universale geschichtliche Offenbarung gründete, ein religiöses Haben, wie es keine andere Religion oder Philosophie jener Zeit geben konnte. Mit der Darbietung dieser Heilsgabe ist aber der Punkt erreicht, an welchem die eigentliche Missionspredigt zu ihrem vorläufigen Ziele kam. Für alles weitere ist der Entschluß der Hörer, die dargebotene Versöhnung anzunehmen, Voraussetzung. Von allem, was über diesen Punkt hinausliegt (Geistesmitteilung, neues Leben, Gemeinde usw.), redete die Missionspredigt höchstens im Ton andeutender Verheißung, nicht im Sinne des missionarischen Zeugnisses. Daraus ergeben sich vor allem für die zentrale Auffassung des Apostels von dem Zustandekommen der Gottesgemeinschaft wichtige Folgerungen. Es besteht weithin unter den Forschern die Neigung, die „forensische" und die „mystische" Form der Gerechtigkeitslehre [1] als parallele Theorien nebeneinander zu ordnen. Inwieweit diese Darstellung etwa für das Stadium der gemeindlichen Unterweisung, dem die uns vorliegenden Briefe entsprechen, zutreffend sein mag, kann hier nicht näher untersucht werden. In der Missionspredigt aber schlägt die „forensische" Gedankenreihe vor. Sie ist die grundlegende. Die Reihenfolge von Röm. 1—5 und 6—8 ließe sich nicht willkürlich umkehren. Sie ent-

---

Bedeutung, daß Paulus die Gewonnenen sogleich in Gemeinden sammelte, welche in dem in der hellenistischen Zeit so reich entwickelten Vereinsleben, speziell auch dem religiösen, ihre Analogien und Vorbilder hatten, daß er ihnen Handlungen bot, welche die neue Religion nicht ärmer als die Mysterien erscheinen ließen (Taufe und Abendmahl) und daß aus dem Evangelium eine Sittlichkeit hervorwuchs, welche zwar durch ihre Herbheit abstoßen konnte, auf das Ganze gesehen aber die bisherige Entwicklung aufs glücklichste zusammenfaßte und ohne Überspannung fortführte. In der jenseitig orientierten Stimmung, dem Dringen auf Enthaltung und dem Enthusiasmus den orientalischen Religionen, in den meisten sittlichen Einzelforderungen, vor allem derjenigen unbeschränkter Bruder- und Menschenliebe der Stoa bis zu einem gewissen Grade verwandt, stellte das Christentum, von der bisherigen Entwicklung aus gesehen, die bisher nicht in befriedigender Weise gefundene Synthese zwischen Religion und Sittlichkeit dar, die Religion ebensowohl versittlichend wie die Sittlichkeit mit religiöser Kraft befruchtend. Vgl. Pfleiderer, Urchristentum I, S. 43f.

[1]) Vgl. darüber Holtzmann, Ntl. Theol. II, S. 149ff. Dort auch die einschlägige Literatur.

spricht dem inneren Fortschritt der paulinischen Verkündigung. Nach Röm. 1, 17 und 2. Kor. 5, 21 besteht die innigste Beziehung zwischen der Missionspredigt[1] und der δικαιοσύνη θεοῦ, welcher Ausdruck, wie man ihn auch im einzelnen deuten mag[2], nur im Sinne der forensischen Gerechtsprechung verstanden werden kann.

Es erhebt sich nun die Frage, ob die im obigen dargestellte Heilspredigt des Apostels sich zu allen Zeiten seiner missionarischen Tätigkeit gleich geblieben ist, oder ob unsere Quellen uns das Recht geben, einen Entwicklungsprozeß festzustellen und verschiedene Perioden der paulinischen Missionspredigt zu unterscheiden. Aus Gal. 5, 11 hat man entnehmen wollen, daß es eine Zeit gab, wo Paulus als Apostel Jesu Christi die Beschneidung predigte[3]. Damit ließe sich 2. Kor. 5, 16 kombinieren, wenn Paulus dort sagen wollte, daß er die judaistische Auffassung der Messiasidee ursprünglich auch seiner christlichen Erkenntnis zugrunde gelegt und die Reste derselben erst allmählich ausgeschieden habe[4]. Hiernach wäre an ein judaisierendes Anfangs-

---

¹) Für Röm. 1, 17 beachte den ganzen Zusammenhang von V. 14 an, speziell den Ausdruck εὐαγγέλιον V. 16. Über den Zusammenhang von 2. Kor. 5, 20f. ist bereits oben (S. 62f.) das Nötige gesagt. Vgl. auch S. 70.

²) Während sich früher die Deutung auf eine innergöttliche Eigenschaft (θεοῦ gen. subj. oder poss., Origenes, Ambrosius, Osiander, Zimmer, vgl. noch Kühl unter Hinzunahme des ἐκ πίστεως) und die auf ein von Gott dem Menschen beigelegtes Gut (θεοῦ gen. obj., Luther, „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt", gen. qual.: gottebenbildliche Gerechtigkeit, Cremer früher, gen. auct. Chrysostomus, Bengel, Baur, Hofmann, Godet, Luthardt, B. Weiß, Cremer später, eigentümlich Zahn) gegenüberstanden, scheint neuerdings die bereits von Ewald, Beck, Volkmar befürwortete Verbindung beider Möglichkeiten (vgl. Cremer-Kögel s. v., Holtzmann, Ntl. Theol. II, S. 137ff.) sich wachsender Beliebtheit zu erfreuen. Ganz befriedigend ist keine der herkömmlichen Fassungen. Kühl (Römerbrief, S. 39ff.) hat m. E. recht gesehen, daß δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus ein ergänzungsbedürftiger Begriff ist. Da ich wegen Röm. 1, 17b; 2. Kor. 5, 21 in den vorliegenden Zusammenhängen nur an eine Eigenschaft des Menschen denken kann, ergibt sich für mich die Folgerung, daß δικαιοσύνη θεοῦ erst durch Zusätze wie ἐκ πίστεως (Röm. 1, 17) χωρὶς νόμου (Röm. 3, 21) spezifisch christliches Gepräge erhält. Der Genitiv ist unbetont. Der Begriff wird also an sich nur das auch dem Juden bereits bekannte Ziel, im Urteil Gottes gerecht dazustehen, bezeichnen (vgl. Matth. 6, 33; Jac. 1, 20). Wie man dabei den Genitiv θεοῦ im einzelnen faßt, ist eine Frage zweiten Ranges. Der forensische, imputative Charakter der δικαιοσύνη (vgl. Röm. 4, 11) ist gut entwickelt von Holtzmann a. a. O.

³) Hausrath, Ntl. Zeitgesch. II, S. 517. — ⁴) So Klöpper.

stadium der paulinischen Missionspredigt zu denken. Allein die exegetischen Grundlagen dieser Ansicht sind unhaltbar [1], und das Bild von der inneren Entwicklung des Apostels, welches wir nach den Briefen gewinnen, ist ihr nicht günstig. Nach Gal. 1, 15 f.; Phil. 3, 7 ff. bedeutete die Bekehrung sogleich den völligen Bruch mit dem Judentum. Zur Zeit des sogenannten Apostelkonzils waren nach Gal. 2 keinerlei judaistische Reste mehr vorhanden. Den Juden gegenüber hat der Apostel in diesem Sinn zu aller Zeit das Skandalon des Kreuzes gepredigt (Gal. 5, 11).

Eher verdient die Frage Beachtung, ob er auch sonst speziell den Heiden gegenüber von Anfang an das Kreuz in den Mittelpunkt seiner Predigt gestellt hat. Die Thessalonicherbriefe enthalten, wie sie überhaupt das Gedankengefüge des Paulinismus in seiner einfachsten Form darstellen, keinerlei Hindeutung auf Kreuz, Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung und Kindesannahme. Nach 1. Thess. 1, 9 f. kann man den Eindruck gewinnen, daß der Apostel in Thessalonich nächst der Botschaft von dem einen lebendigen Gott vor allem die Auferstehung und Wiederkunft des Christus bezeugt hat. Nimmt man hinzu, daß der Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ zweimal vorkommt (I. 2, 12; II. 1, 5), so könnte man auf eine anfängliche dem vermeintlich synoptisch-urapostolischen Typus nahestehende oder auch mehr rational orientierte Lehrweise schließen. Es lag nahe, die Reden der Acta, welche die spezifisch paulinischen Gedanken ebenfalls mehr zurücktreten lassen, damit zu kombinieren und hiernach von der ausgereiften Form der paulinischen Verkündigung eine einfachere Urform zu unterscheiden [2]. Den Wendepunkt konnte man dann in dem 1. Kor. 2, 2 erwähnten Entschluß (ἔκρινα) angedeutet finden, in Korinth „nichts zu wissen als Jesum Christum den Gekreuzigten". Das Scheitern der mehr rational gerichteten Predigt in Athen habe als Rückschlag die völlige, einseitige Konzentration der paulinischen Predigt auf das Kreuz und seine Folgen bewirkt. Allein auch dieser

[1] Falls Gal. 5, 11 das erste ἔτι nicht mit Zahn zu streichen ist, wodurch die Beziehung auf die Vergangenheit überhaupt hinfällig würde, läßt es sich nur als Rückblick auf die vorchristliche Periode deuten, wobei aber das κηρύσσω durchaus nicht von vorchristlicher Lehrtätigkeit des Apostels verstanden zu werden braucht. Vgl. Sieffert z. d. St. Über 2. Kor. 5, 16 vgl. S. 133 [2].

[2] Hauptvertreter dieser Hypothese sind B. Weiß, Bibl. Theol. des N. T. [6], S. 214 ff. und Lechler, Apost. u. nachapost. Zeitalter, S. 269 ff.

Konstruktion stehen gewichtige Bedenken entgegen[1]. Zumal dann, wenn der Galaterbrief zeitlich vor die Thessalonicherbriefe gehört Aber auch wenn dies nicht der Fall ist, gestattet der Brief, ein Bild der unzweifelhaft vor dem Aufenthalt des Paulus in Thessalonich liegenden galatischen Missionspredigt zu entwerfen, welches mit dem aus dem 1. Korintherbriefe zu gewinnenden übereinstimmt. Auch den Galatern ist der Gekreuzigte vor die Augen gemalt (Gal. 3, 1 vgl. 1, 4). Ja, schon in Antiochia hat der Apostel nach 2, 14 ff. dem Petrus gegenüber die Rechtfertigung aus dem Glauben an Christum (V. 16), den Gekreuzigten (V. 20), geltend gemacht. Ehe man annimmt, daß sich dem Apostel selbst das Bild seiner Entwicklung völlig verzerrt habe, empfiehlt es sich, das Fehlen gewisser Grundgedanken in den Thessalonicherbriefen nicht aus sachlichen Gründen, sondern aus dem Gelegenheitscharakter dieser Briefe herzuleiten. Dafür spricht auch der Umstand, daß die Thessalonicherbriefe während des korinthischen Aufenthalts geschrieben wurden[2]. Läge eine grundsätzliche Differenz zwischen ihnen und der korinthischen Predigt, so müßte man annehmen, daß Paulus sich bei der Abfassung der Briefe eben zu der Zeit, wo er die Neuorientierung seiner Predigt vollzog, ohne auch nur eine leise Andeutung darüber zu geben, künstlich auf den früheren Standpunkt zurückversetzt hätte, eine Annahme, die wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Mit dem allen soll aber nicht geleugnet werden, daß 1. Kor. 2, 2 einen gewissen Einschnitt in der Predigttätigkeit des Paulus bezeichnet. Dies ist durch die Wahl des Ausdrucks in der Tat angedeutet[3]. Nach dem obigen kann der Apostel zwar nicht eine völlige Neuorientierung seiner Predigt meinen, wohl aber eine erneute und verstärkte Konzentration auf das Kreuz. Verstärkt wurde die Ausschließlichkeit, mit der der Prediger alle rationalen Momente, welche

---

[1]) Vgl. Holtzmann II, S. 6 f. Feine, Gesetzesfr. Evangelium, S. 169 ff., vor allem Schlatter, Ntl. Theol. II, S. 381—385. Die Entwicklung verneint auch Garvie, Did Paul evolve his gospel? Expositor 37, S. 180—192.

[2]) Vgl. v. Dobschütz a. a. O. S. 17: Daß 1. Thess. von Korinth aus geschrieben wurde, „darf neuerdings als allgemein zugestanden gelten".

[3]) Vgl. J. Weiß z. d. St. Der Aorist ἔκρινα kann nicht eine Schilderung des Auftretens Pauli in Korinth einführen, sondern nur einen einmaligen Entschluß bezeichnen. Da V. 2 den ersten Vers begründet (γάρ), muß derselbe vor dem ἦλθον liegen („ich hatte beschlossen").

mit der „Weisheit dieser Welt" verwechselt werden konnten, hinter der Torheit des Kreuzes zurücktreten ließ. Daß dies unter dem Eindruck eines gewissen Mißerfolges andersartiger Predigt erfolgte, hat viel innere Wahrscheinlichkeit für sich.

In dem „Wort vom Kreuz" drängen sich endlich alle die Fragen zusammen, die unter der Überschrift „Jesus und Paulus" verhandelt zu werden pflegen[1]. Sie können hier nicht im einzelnen aufgerollt werden. Einige dürftige Winke mögen aber doch gegeben werden. Die Grundfrage geht nicht dahin, ob das paulinische Evangelium sich mit der Verkündigung Jesu während seines Erdenlebens einfach deckt — diese Frage ist rundweg zu verneinen —, sondern ob das erstere als die dem inneren Fortschritt der Ereignisse entsprechende genuine Fortbildung der letzteren verstanden werden kann. Mit dem bereits oben (S. 132 ff.) gegebenen Nachweis des durch die Urgemeinde

---

[1]) Die Literatur ist neuerdings stark angeschwollen. Aus den letzten zwei Jahrzehnten mögen erwähnt werden: Feine, Jesus und Paulus, 1902. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., 1904. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903. Wrede, Paulus, religionsgesch. Volksbücher, 1905. Ihmels, Jesus und Paulus, neue kirchl. Ztschr. 17, 1906, S. 452 ff., 495 ff. J. Kaftan, Jesus und Paulus, eine freundschaftliche Streitschrift 1906. Seeberg, Paulus und Jesus. Monatsschrift für Stadt und Land, 1905, S. 969—981. Jülicher, Paulus und Jesus, relig.-gesch. Volksb. I, 14, Tübingen 1907. Holtzmann, Zum Thema Jesus und Paulus, prot. Monatsh. 11, S. 313—323. Clemen, Die Grundgedanken der paul. Theol. mit besonderer Berücksichtigung von Kaftan und Wrede untersucht. A. Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? Lebensfragen 1907. Wustmann, Besteht zwischen dem Evangelium des Paulus und der Verkündigung Jesu ein Gegensatz? Allg. evg.-luth. K.-Z. 1909. Milligan, Paulinism and the religion of Jesus, Exp. 35, S. 534—546. Windisch, Jesus und Paulus, Christliche Welt 23, S. 914—919, 942—949, 962—965; 24, S. 39—41. J. Weiß, Jesus und Paulus, Monatsschr. f. Pastoraltheol. 1909, auch Sonderdruck. Harnack, Das doppelte Evangelium im N. T. Berl. 1910. Thoma, Das Evangelium nach Paulus, Prot. Monatsh. 14, S. 81—88. Dausch, Jesus und Paulus, Bibl. Zeitfragen. Ihmels, Das Evangelium von Jesus Christus, Bibl. Zeit- und Streitfragen VII, 2. Bachmann, Doppeltes und ungeteiltes Evangelium, Neue kirchl. Ztsch. 22, S. 413—449. Moulton, The gospel according to Paul, Exp. 37, S. 16—28. v. Dobschütz, Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus. Studien und Kritiken 84, S. 38—67. Wernle, Jesus und Paulus, Antithesen zu Boussets Kyrios Christos. Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1915, S. 1—92, auch Sonderdruck 1916. Weinel, Paulus [2], 1915.

vermittelten geschichtlichen Zusammenhanges zwischen Paulus und Jesus ist diese Frage nicht erledigt. Es handelt sich vielmehr um die Wesensart der paulinischen Frömmigkeit. Nun ist weithin zugegeben, daß Paulus im Grunde Jesum verstanden hat, er sogar am besten von allen [1]. Nur pflegt man sogleich hinzuzusetzen, zu dem von Jesus auf geradem Wege erreichten Ziele gelange Paulus auf einem weiten Umwege [2]. Er habe die einfache Frömmigkeit kompliziert durch ein weitsichtiges Gedankengefüge, das später zum Dogma erstarrt sei. Geschichtlich angesehen aber steht die Sache so, daß auch Jesus schon die Gotteskindschaft nicht einfach allen, die „Menschenantlitz tragen", verkündigt, sondern die Rettung an seine Person geknüpft hat. Sein Wesen und Auftreten ist so völlig von messianischem Sendungs- und Selbstbewußtsein durchtränkt, daß dasselbe immer wieder völlig unbeabsichtigt auch in kleinen Nebenzügen hervortritt. Dann aber mußte in der Gemeinde notwendig Jesus selbst, und zwar nach den erschütternden Ereignissen von Karfreitag und Ostern der Gekreuzigte und Auferstandene, zum Gegenstand der Frohbotschaft werden. Nach allem, was wir wissen, ist dieses Stadium gleich anfangs in der Urgemeinde erreicht worden, wie denn Paulus sich mit ihr in der grundlegenden Verkündigung völlig eins weiß (1. Kor. 15, 3 ff.; Gal. 2, 15 f.) Es gibt für ihn nur *ein* Evangelium (Gal. 1, 7; 2. Kor. 11, 4). Daß auch die Urapostel es verkündigten, hat er nie bestritten (vgl. 1. Kor. 9, 14 c. 5). Wenn zwischen ihm und der Urgemeinde zeitweilig gewisse Differenzen bestanden haben — vielleicht ist das schon zuviel gesagt — so handelte es sich dabei niemals um die grundlegende Verkündigung [3], sondern nur um die Konsequenzen für die Heidenmission, die Paulus mit größerer Energie und Folgerichtigkeit zog. Wenn das paulinische Zeugnis wirklich eine Abweichung von der Verkündigung Jesu bedeutet hätte, so läge das Mißverständnis nicht erst bei Paulus, sondern bei der Urgemeinde [4]. —

Die Predigt des Paulus bezeugte und brachte durch Christum

---

[1]) Vgl. *Wernle*, Anfänge, S. 192. *Jülicher*, Paulus und Jesus S. 35. *Weinel*, Paulus, S. 113.

[2]) Vgl. hierzu auch S. 105 ff.

[3]) Stark mit Recht von *Müller* betont, Persönliches Christentum. 2. Kap., I, 6.

[4]) Einen unverdächtigen Zeugen hierfür besitzen wir neuerdings an *Wernle*.

vermittelte gegenwärtige Gottesgemeinschaft. Dies streitet jedoch nicht mit der Tatsache, daß die Predigt von Anfang bis zu Ende unter dem Zeichen der Zukunftserwartung stand und daraus vor allem ihre Kraft und Wucht zog. Der Apostel verkündigte Jesum als den, der uns rettet von dem kommenden Zorn (1. Thess. 1, 10). Die Botschaft wies überall über sich selbst hinaus. Sie schloß jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach (vgl. S. 62 f.) noch mit einem besonderen eschatologischen Ausblick, in dem bestimmter als in der Propädeutik Jesus Christus als Richter und zugleich als Retter angekündigt wurde. Dieser Ausblick läßt sich als etwas relativ Selbständiges von der übrigen Predigt loslösen. Mit ihm haben wir uns zuletzt noch zu beschäftigen. Wir betrachten also nun

c) Die Endpredigt.

Für den Juden gehörte mit der Messiaserwartung die Eschatologie untrennbar zusammen. Der Apostel hatte daher, wo er vor jüdischer Hörerschaft vom Ende redete, nur längst bekannte Klänge aufs neue zu wecken, Klänge, die allerdings in der Diaspora weithin fast verstummt waren. In allem einzelnen ist seine Eschatologie jüdisches Erbgut. Es verlohnt sich nicht, dies hier besonders nachzuweisen. Einzelne Abweichungen haben bei dem flüssigen Charakter der Zukunftsvorstellungen keine weitere Bedeutung. Nur in einem Punkte bringt die paulinische Verkündigung Neues, aber dieser Punkt ist allerdings so fundamental, daß dadurch die ganze Erwartung eine völlige Umwandlung erfährt. Der Messias ist für den Juden nur eine zwar wichtige, aber doch nicht unbedingt zentrale und außerdem abstrakte Figur in dem grausig-erhabenen Gemälde vom letzten Freiheitskampf des Gottesvolkes. Paulus stellt statt ihrer die konkrete und universale Gestalt Jesu Christi, des zur Rettung aller Sünder menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Gottessohnes, in den Mittelpunkt. Dadurch rückt alles einzelne in einen durchaus neuen Zusammenhang und erhält eine in jeder Hinsicht neue Bedeutung. Die Heilsvollendung verliert mit dem nationalen auch ihren dinglichen Charakter und wird in ungeahnter Weise sittlich-persönlich. Zugleich rückt sie greifbar nahe und gewinnt dadurch eine ungeheure Aktualität.

Diese kurzen Andeutungen müssen betreffs der Endpredigt an jüdische Hörer genügen. Wir wenden uns sogleich der Endpredigt

an die Heiden zu. Auch den Heiden hat der Apostel nicht nur das göttliche Gericht im allgemeinen in Aussicht gestellt, sondern gleich in der grundlegenden Verkündigung die Ankunft des Christus als des Richters und Retters als nahe bevorstehend angekündigt (1. Thess. 1, 10; 4, 15; 1. Kor. 15, 51). Wie noch heute im Orient der Diener mit lautschallendem Ausruf dem Wagen des Herrn voranschreitet, so hat Paulus seinem kommenden Herrn die Bahn bereiten wollen. Das Wort παρουσία, welches ohne Zweifel die Missionspredigt in diesem Zusammenhange als terminus technicus verwendete, bedeutet in der Sprache jenes Zeitalters soviel wie Königseinzug [1]. Mit welcher Farbenpracht Paulus den Einzug seines Königs zu schildern verstand, lassen manche Stellen der Briefe den Leser nachempfinden (1. Thess. 4, 15 f.; 2. Thess. 1, 7 ff.; 2, 8; 1. Kor. 15, 23—28. 51 f. vgl. 3, 13; 4, 5; 1, 8; 1. Thess. 2, 19; 3, 13; 5, 23; 2. Thess. 2, 1). Bei der Ankündigung dieser Weltkatastrophe klangen, wie bereits oben S. 102 angedeutet, in den Hörern manche ältere Vorstellungen nach. Aber für den einzelnen waren diese Phantasiegebilde praktisch ziemlich belanglos. Sie entbehrten aller persönlichen Bestimmtheit. Es gehörte die volle Wucht des paulinischen Zeugnisses dazu, diese Ansätze zu einer aktuellen, persönlichen Erwartung umzuformen, und dies konnte nur deshalb in vollem Maße geschehen, weil der Apostel auch hier die konkrete Gestalt dessen, der da kommen sollte, in den Mittelpunkt rücken konnte. Wie stark die Predigt die Erwartung entfachte, zeigt besonders das Beispiel der jungen thessalonischen Gemeinde (vgl. 1. Thess. 4, 11 f.; 2. Thess. 3, 10 ff.). Aber eine ähnliche Spannung tritt auch sonst immer wieder hervor (1. Kor. 1, 7 ff.; 4, 5; 7, 26; 11, 26; 15, 23 ff. 52; 16, 22; 2. Kor. 1, 14; Röm. 13, 11 ff.; Phil. 4, 5). Das Plötzliche und Überraschende des Eintritts der ἡμέρα κυρίου muß die Predigt besonders hervorgehoben haben (1. Thess. 5, 1 ff. ἀκριβῶς οἴδατε).

Scheinbar spitzte sich in der grundlegenden Verkündigung alles auf das Schicksal der Lebenden zu. Hätte die Auferstehung der Toten im Vordergrunde gestanden, so wäre es schwer verständlich,

[1]) Vgl. Deißmann, Licht vom Osten, S. 278 ff.: Adventsmünzen beim Beginn einer neuen Ära zur Feier der Parusie von Königen oder Kaisern, die sich auch wohl σωτήρ nennen ließen. Das Wort παρουσία gehört übrigens für Paulus auch der Umgangssprache an (1. Kor. 16, 17; 2. Kor. 7, 6 u. ö).

wie man in Thessalonich über die Vollendung der gestorbenen Brüder und Schwestern so sehr bekümmert sein konnte (1. Thess. 4, 13 ff.)[1] oder wie es möglich war, daß in Korinth die Auferstehung grundsätzlich bezweifelt wurde, ohne daß man damit das Christentum aufzugeben glaubte (1. Kor. 15, 12). Indessen kann man sich bei der Wichtigkeit des Lehrstücks für das paulinische Denken nur schwer überzeugen, daß der Apostel zu allen Zeiten in der Missionspredigt ganz davon geschwiegen haben sollte. Vielleicht trat es, je länger der Tag des Herrn verzog, unter dem Eindruck von Erfahrungen, wie sie in Thessalonich und Korinth gemacht wurden, mehr und mehr hervor[2]. Es wirkte überraschend und neu, selbst auf Orientalen. Die orientalischen Vorstellungen vom Wiederaufleben gestorbener Götter wurden auf Menschen im allgemeinen nicht übertragen[3]. Vollends war dem Griechen der Gedanke der Auferstehung neu und anstößig (1. Kor. 15). Ein gewisses Fortleben der Toten stand freilich für das antike Volksempfinden im allgemeinen fest. Dem Durchschnittsgriechen galt sogar das gemeinsame Entrücktwerden von Leib und Seele zu ewigem Beisammensein als eine immerhin mögliche, wenn auch seltene und ideale Ausnahme[4] — ein Beweis, daß die Denkweise doch nicht so entschieden spiritualistisch war, wie man vielfach angenommen hat. Der naive Glaube an das Fortleben der Toten fand in dem dauernd in Übung bleibenden Seelenkult[5] sowohl Ausdruck wie Nahrung. Neben der animistischen Vorstellung von einem geisterhaften Fortbestehen der Seele im Grabe oder in der Umgebung desselben stand unvermittelt die andere von einem fernen, meist unterirdisch gedachten Totenreich, das die Schatten der Dahingeschiedenen aufnehme. Die halb spöttisch geringschätzige, halb zornig erregte Polemik der Philosophen[6] gegen die auf dem

---

[1]) In ähnlichem Sinne von Trautzsch S. 10 geltend gemacht.

[2]) Harnack, (Mission und Ausbreitung I, S. 110) rechnet es also doch wohl mit Recht unter die grundlegenden Gegenstände der Missionspredigt.

[3]) So wenigstens Baudissin, Adonis und Esmun, S. 430.

[4]) Rohde, Psyche II, S. 373.

[5]) Vgl. zum folgenden durchweg Rohde, Psyche, bes. II, S. 296 ff. Friedländer IV, S. 361 ff. Im antiken Seelenkult liegt zum großen Teil der Nährboden für die mittelalterlich katholische Fürsorge für die abgeschiedenen Seelen. Auch 1. Kor. 15, 29 empfängt von hier aus neues Licht.

[6]) Juvenal sagt 2, 149: daß es Manen gibt und unterirdische Reiche, einen Cocytus und schwarze Frösche im stygischen Schlunde und daß so viele

Boden der immer noch vielgelesenen homerischen Gedichte erwachsenen populären Vorstellungen von der Unterwelt beweisen nur, daß diese von den ungebildeten Massen immer noch geteilt wurden. Die Stimmung gegenüber der Welt des Todes war seltsam aus Ehrfurcht und Grauen gemischt. Der wüsteste Spuk- und Gespensterglaube begegnete sich mit jener Pietät, welche in der häufigen, in manchen Gebieten fast ausnahmslosen Heroisierung der Gestorbenen[1] sowie in den Bezeichnungen der Toten als χρηστοί, βελτίονες καὶ κρείττονες[2], zum Ausdruck kommt. Der Gedanke an ein Wiedersehen nach dem Tode klingt nicht selten an[3]. In diese auf- und abwogenden Nebelmassen fiel, durch seine Neuheit abstoßend und anziehend zugleich, das blendende Licht des paulinischen Zeugnisses von der bevorstehenden ἀνάστασις der Toten bei der Parusie des himmlischen σωτήρ. Die paulinische Predigt kam griechischem Empfinden insofern halbwegs entgegen, als sie die Auferstehung — so sehr auch das Wie im einzelnen unerörtert bleiben mochte — jedenfalls nicht in der materiellen, sinnlichen Form der genuin jüdischen Zukunftserwartung[4] bezeugte, welche übrigens auch das Judentum der Diaspora entweder niemals geteilt oder durch hellenisierende spirituelle Vorstellungen ersetzt hatte[5].

Allen, die die Predigt von der Versöhnung mit Gott gehorsam annehmen, mögen sie zur Zeit der Parusie noch leben oder bereits gestorben sein, wird die Errettung vom kommenden Zorn angekündigt. Den gläubigen Hörern verheißt der Sendbote des kommenden Richters ewiges Leben (Röm. 2, 7; 6, 22 f.; Gal. 6, 8). Denen, welche zur Zeit der Parusie noch leben, wird es durch eine plötzliche Verwandlung und Entrückung zuteil (1. Kor. 15, 51; 1. Thess. 4, 17). Diese Art der Verklärung ist für das eigene Empfinden des Apostels der Gegenstand besonderen Sehnens und besonderer Hoffnung (2. Kor. 5, 1 ff.).

Tausende in einem Nachen über das Wasser setzen, das glauben selbst von den Kindern nur die kleinsten, die noch kein Eintrittsgeld in den Bädern zahlen.

[1]) Die zahlreichsten Beispiele bieten die thessalischen Grabsteine.

[2]) Rohde S. 346.

[3]) Inschrift auf dem gemeinsamen Grabmal eines Ehepaars, von welchem die Frau zuerst gestorben war: „Ich erwarte meinen Mann", Friedländer IV, S. 379.

[4]) Bousset, Religion des Judentums, S. 308 ff., 317.

[5]) M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen des Judentums, Berlin 1905. S. 245 f.

Doch bedingt der Durchgang durchs Sterben keine Verkürzung. Denn für die gestorbenen Gläubigen bedeutet die der Verwandlung der Lebenden vorangehende Auferstehung (1. Thess. 4, 15 ff.) eine Verwandlung und Verklärung des Lebensstandes zur unvergänglichen, pneumatischen Seinsweise (1. Kor. 15, 42 ff. 52 ff.). Das Ziel ist für alle das gleiche: in Herrlichkeit daheim zu sein bei dem Herrn (2. Kor. 5, 8; 1. Thess. 4, 17).

Auch unter dem Schall dieser Botschaft schwangen längst vertraute Klänge in dem Hörer nach. Der antike Mensch wußte nicht nur von einem schattenhaften Dasein im Hades, sondern kannte auch freundlichere Vorstellungen. Es fehlt uns der Raum, das Bild des Sonnenlandes, welches in mannigfach wechselnder Gestalt die Sehnsucht des antiken Volksgemüts seit uralten Zeiten beschäftigt hat, im einzelnen nachzuzeichnen[1]. Auf fernen Inseln leben die Seligen, leidlos und gerecht, und die Erde bringt ihnen dreimal des Jahres süße Frucht. Der Gott reicht ihnen das „Wasser des Lebens“, den kühlen Trunk aus dem redenden Quell, welcher im Gegensatz zum Lethetrank das Bewußtsein erhält[2]. Dem Sehnen des Herzens, welches diese Bilder erweckten, verleiht die Sprache des Dichters ergreifenden Ausdruck[3]. Der antike Vollendungsglaube bleibt aber bei dem allen der Zeitlichkeit zugeneigt. Das Totenreich ist ein kosmischer Ort[4]. Die Güter, welche die Seligen finden, sind wesentlich sinnlich-natürlicher Art. Zwar fehlt dem Zukunftsbilde ein starker sittlicher Einschlag keineswegs. Immer wieder begegnet der Zug der Gerechtigkeit und vollkommenen Tugend schon in den ältesten Idealgemälden[5]. Aber dabei waltet der Gesichtspunkt vor, daß der Frevel die Glückseligkeit stört. Die Schilderung

---

[1]) Man lese die schönen Schilderungen bei Dieterich, Nekyia, S. 19 ff. und Rohde, Psyche I, S. 68 ff. nach.

[2]) Rohde II, S. 390.

[3]) Vgl. das schöne Chorlied des Euripides (Hippol. 732 ff.) metrisch übersetzt von v. Wilamowitz.

[4]) Man dachte es sich nicht immer in der Unterwelt. Die Inseln der Seligen wurden auch wohl auf der Erdoberfläche in nebelgrauer Ferne gedacht, so daß man, wie noch Sertorius, der Zeitgenosse des Horaz, sie im Weltenmeer suchen konnte. Unter stoischem Einfluß verbreitete sich später die Vorstellung von einem Aufenthalt der seligen Geister in der Luft oder auf den Gestirnen. Rohde S. 384 f.

[5]) Dieterich S. 35.

des äußeren Glücks, in welcher auch der bezeichnende Zug bacchantischer Trunkenheit nicht fehlt[1], überwiegt. Zu einer vorwiegend geistigen Auffassung des Jenseits ist es im Volksglauben nirgends gekommen. Die Gesamthaltung der paulinischen Predigt aber ließ nur diese Auffassung zu. In der Ausmalung der δόξα der Vollendeten zeigt der Apostel in seinen Briefen eine bemerkenswerte keusche Zurückhaltung, die wir für seine mündliche Verkündigung in gleicher Weise voraussetzen dürfen. Das Animalische im Menschen stirbt und steht nicht wieder auf (1. Kor. 6, 13; 15, 50). τιμή, ἀφθαρσία, ζωὴ αἰώνιος (Röm. 2, 7), εἰρήνη (2, 10), δύναμις (1. Kor. 15, 42 f.), εἶδος (2. Kor. 5, 7), βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (1. Kor. 13, 12), ἐλευθερία (Röm. 8, 21), πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη (1. Kor. 13, 13), das sind die Farben, mit denen der Apostel das Bild des jenseitigen Lebens malt. Nur gelegentlich tritt es ans Licht, daß er auch von einer Verklärung der Natur (Röm. 8, 21) weiß, oder es blitzen einzelne Züge apokalyptischen Charakters hervor (1. Kor. 6, 2, vielleicht auch 1. Kor. 4, 8), welche aber nicht als im Gegensatz zum vorigen stehend verstanden werden dürfen. Vor allem hat die Vollendung ihren einzigartigen Mittelpunkt in der Gestalt Jesu Christi und wird dadurch aus dem Bereich des Dinglichen in den des Persönlichen erhoben. Nicht nur dem alternden Paulus, sondern schon dem Mann auf der Höhe des Lebens ist das „bei dem Herrn sein" der Gegenstand des tiefsten Sehnens (Phil. 1, 23; 1. Thess. 4, 17).

Damit hängt dann weiter zusammen, daß die paulinische Predigt auch hier eine zuversichtliche Gewißheit vermittelt, wie sie im Heidentum nirgends erreicht wird. Wohl fehlt es auch dort nicht an manchem freundlichen Wort[2]. Aber die Grundstimmung ist Ungewißheit[3]. Durch-

[1]) Friedländer IV, S. 369.

[2]) Z. B. Kaibel, Epigr. graec. ex lapid. collecta 559, 7: λέγε Ποπιλίην. εὕδειν, ἄνερ· οὐ θεμιτὸν γὰρ θνήσκειν τοὺς ἀγαθούς, ἀλλ' ὕπνον ἡδὺν ἔχειν (vielleicht philosophisch beeinflußt). Die Toten wurden auch gern die „Seligen" (μακάριοι) genannt.

[3]) „Die Inschriften, in denen bestimmte Hoffnungen auf ein Fortleben im Jenseits sich aussprechen, machen von der gesamten Menge der Grabschriften einen sehr kleinen Teil aus. Und unter ihnen wiederum sind wenige in Prosa abgefaßt. Nicht in der schlichten Fassung tatsächlich verbürgter Mitteilung, sondern in der künstlerischen Gestalt, in der dichterische Phantasie und Aufschwung des Gemütes außerhalb des Bereiches einer kahlen Wirklichkeit

weg ist das Ende trübe Resignation. Der offizielle Trostredner des griechischen Stadtstaates verbreitet sich in salbungsvollen Worten über das φέρειν συμμέτρως τὰ τῆς λύπης εἰδότας ὅτι ἀπαραίτητός ἐστιν ἡ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων μοῖρα. Und der im ägyptischen Wüstensande erhaltene unreflektierte Trostbrief der einfachen Frau aus dem Volke kommt im Grunde auf dasselbe hinaus[1].

Auch die Philosophie führte hier so wenig weiter, daß sie, auf das Ganze gesehen, eher destruktiv gewirkt hat. Unter den ungebildeten und halbgebildeten Massen war der Materialismus des „lächelnden Weisen" weit verbreitet. Er macht sich öfter in müder Gelassenheit, oft auch in zynischer Roheit geltend[2]. Die Schule Platos war die einzige, welche die Unsterblichkeit der Seele im Sinne einer Erhebung zu höherem Dasein mit Nachdruck behauptete. Aber zur Kaiserzeit waren die echten Platoniker dünn gesät. Durch Aristoteles war ein positivistisches Moment in das Denken hineingetragen, welches dem Unsterblichkeitsglauben entschieden ungünstig war[3]. Für den Pantheismus der Stoa war der Gedanke persönlichen Fortlebens überhaupt schwer zu erschwingen. War er trotzdem von manchen Stoikern der ältesten Zeit gebildet worden, sogar mit der Wirkung, daß die Vorstellungen vom Jenseits eine wesentliche Läuterung und Erhöhung erfuhren, so blieb er praktisch doch ohne große Bedeutung. Die stoische Weisheit der Kaiserzeit zumal war, der älteren Dogmatik der Schule untreu geworden, wesentlich diesseitig gerichtet. Nach Epiktet bringt der Tod zwar nicht völligen Untergang, denn das All

---

ihre Eingebungen hinstellen, treten Ansichten und Verkündigungen von einem gehofften Jenseits hervor. Das ist gewiß bedeutsam." Rohde S. 380. „Ein zweifelndes ‚Wenn —' schiebt sich in den Grabschriften häufig vor den Ausdruck der Erwartung bewußten Lebens, vollen Empfindens der Toten, Belohnung der Seelen nach ihren Taten; ‚wenn dort unten noch irgend etwas ist'", ebenda S. 393.

[1]) Brief der Ägypterin Eirene an eine trauernde Familie. Papyrus aus Oxyrhynchos (2. Jahrh. n. Chr.), Deißmann, Licht vom Osten, S. 118.

[2]) Im Jahre 1626 wurde unter der Konfession der Peterskirche in Rom ein Grabmonument gefunden, welches einen liegenden Mann mit der Trinkschale in der Hand darstellte und durch den verruchten Inhalt seiner Aufschrift solchen Abscheu erregte, daß die Statue versteckt oder nach anderen in den Tiber geworfen, die Inschrift mit Kalk überstrichen wurde. Friedländer IV, S. 364. Die Inschrift ist in Wolfenbüttel abschriftlich erhalten und bei Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom. Bonn 1915, S. 150 abgedruckt. Vgl. 1. Kor. 15, 32. - [3]) Rohde II, S. 301 ff.

erhält sich, nur die Teile wandeln sich, die Person des Jetztlebenden aber geht im Tode völlig unter[1]. Anstatt sich mit ungewissen Träumen zu trösten, erträgt der Weise standhaft das Unabänderliche[2]. Selbst Seneca, der dem Platonismus näherstehend positivere Anschauungen zu vertreten sucht, kommt über ein „fortasse“ nicht hinaus[3]. „Über sein (des Todes) Wesen und seine Wirkung würden wir Gewißheit nur dann erhalten, wenn ein Gestorbener wieder auferstünde.“ Aber Seneca wußte von keinem Auferstandenen[4].

Am ehesten mochten noch, wo der naive Volksglaube seine Tragfähigkeit verloren hatte, die Mysterien das bieten, was man suchte, Gewißheit ewigen Lebens. Selige Unsterblichkeit verhießen sie alle, die zahlreichen Geheimkulte jenes Zeitalters, und es mag sein, daß sie in der Tat manchem ein Halt und eine Stütze geworden sind. Aber daß die σωτηρία — auch wenn man dasselbe Wort gebrauchte — hier in einem wesentlich anderen Sinne verstanden wurde, als bei Paulus, bedarf nach dem oben (S. 152) bereits gesagten keines Beweises mehr. Außerdem scheinen diese Hoffnungen entweder nicht so verbreitet gewesen zu sein, wie man vielfach annimmt, oder sie verloren vor der Wirklichkeit des Todes viel von ihrer Wirkungskraft. Es wird von ihnen nur „sehr selten eine Andeutung in den Grabschriften gemacht; allenfalls wird einmal auf die nach dem Tode wertvollen Gnaden angespielt, die der in die Mysterien des Mithras Eingeweihte erreichen konnte“[5]. Aber das letztere betrifft ja erst die nachpaulinische Zeit (vgl. S. 25).

Zu diesen in Ungewißheit schmachtenden Menschen kam Paulus mit der Botschaft von dem auferstandenen Gottessohn, der uns rettet von dem kommenden Zorn[6]. Diese Predigt erfüllte empfäng-

---

1) Rohde II, S. 330. Die ausgesprochenste Persönlichkeitsphilosophie kommt also zuletzt bei der Vernichtung der Persönlichkeit an.

2) Nicht wenige Stoiker sind diesem Prinzip bis zum letzten Hauch treu geblieben. Immerhin werden auch Beispiele anderer Art berichtet. Vgl. die plastische Schilderung von dem im Seesturm erblassenden Philosophen bei Gell. XIX, 1.

3) A. a. O. 328[4]). - 4) Friedländer IV, S. 375 f.

5) Rohde II, S. 391 f. Die Form der Anspielung ist sehr dunkel. In den Grabschriften kommen gewisse Tiernamen vor (Löwen, Adler), welche auf die Grade in den Mithrasmysterien gedeutet werden.

6) 1. Thess. 1, 10. Griechische Grabinschriften wissen zu sagen von der Fürsorge einer besonderen Gottheit, meist Hermes oder Persephone, die den

liche Hörer mit dem starken Hochgefühl, daß ihnen hier etwas völlig Neues und sonst Unerreichbares geboten wurde. Sie sollen nicht mehr traurig sein, wie die übrigen, die keine Hoffnung haben (1. Thess. 4, 13). Gott hat sie nicht gesetzt zum Zorn, sondern zur περιποίησις σωτηρίας (1. Thess. 5, 9)[1]. Wie der Prediger im Namen seines Herrn triumphiert über alle Mächte, so auch über den Tod (Röm. 8, 38). „Dieses Vergängliche muß anziehen Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche anziehen Unsterblichkeit. Wenn aber dieses Vergängliche anzieht Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche anzieht Unsterblichkeit, dann wird geschehen das Wort, das geschrieben steht: ‚Verschlungen ist der Tod in Sieg. Wo ist, Tod, dein Sieg? Wo ist, Tod, dein Stachel? . . . Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesus Christus'" (1. Kor. 15, 53—57). Das war eine Sprache, wie man sie nie sonst gehört hatte, eine Gewißheit im Angesicht des Todes, wie das Heidentum sie nirgends hervorgebracht hatte[2]. Und der Mann, der sie redete, lebte, was er sagte, in täglicher Todesbereitschaft.

Toten, der ihr besondere Verehrung gewidmet hat, an ihrer Hand in das Land der Wonne und Reinheit einführt. Wer so „einen Gott zum Führer hat" (λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα, Kaibel 650, 12), kann getrost der Zukunft warten. So gestimmten Gemütern brachte Paulus die Botschaft von dem ῥυόμενος.

[1]) Der ganze Abschnitt 5, 1—11 gibt die spannungsvolle, ernstfreudige Stimmung, welche die Missionspredigt erweckte, unübertrefflich wieder.

[2]) Ausdrücklich für das Christentum im allgemeinen anerkannt auch von Friedländer IV, S. 393. — Die schwierige Frage, ob Paulus auch die Gerechtsprechung im Endgericht allein vom Glauben abhängig macht und ob im anderen Falle nicht die im Glauben gewonnene Heilsgewißheit im Blick auf die Zukunft doch wieder illusorisch wird, kann hier im einzelnen nicht aufgerollt werden. Vielleicht aber fällt auf sie doch auch von der Betrachtung der Missionspredigt her einiges Licht. Sehen wir recht, so hat der Apostel in der propädeutischen Predigt die „Urnorm" des göttlichen Gesetzes für das letzte Gericht geltend gemacht (Röm. 2, 5 ff., dazu Weber, Beziehungen von Röm. 1—3, S. 47). Denen, die ihre Zornverfallenheit erkannten, hat er dann die Versöhnung mit Gott und die Rettung, d. h. auch die Gerechtsprechung im Gericht, frei und umsonst angeboten (Röm. 1, 16 f.). In der gemeindlichen Unterweisung hat er aber anscheinend doch wieder irgendwie auf das Tun des Willens Gottes und die Erfüllung der gottgesetzten Lebensaufgabe zurückgegriffen (vgl. z. B. 2. Kor. 5, 10). Das Verbindende liegt für Paulus in dem Gedanken, daß der rechte Glaube notwendig sittliche Frucht trägt (Gal. 5, 6). Die genannte Frage ist also im Sinne des Apostels mit Rücksicht auf den inneren Stand der betreffenden Persönlichkeit verschieden zu beantworten. Doch hat Paulus auch gereifte Christen niemals angeleitet, ihre Heilsgewißheit aus den Werken zu erschließen.

Um so mehr aber konnte und mußte er nun auch mit ungeheurem Ernste die Gewissen aufrütteln dem Kommenden entgegen. Bisher waren sie schlafend und trunken, wie die übrigen (1. Theſſ. 5, 5 f.). Aber nun graut für sie der Morgen. Es ist „Zeit, aufzustehen vom Schlaf. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe. So lasset uns denn ablegen die Werke der Finsternis und anlegen die Waffen des Lichts" (Röm. 13, 11 f.)[1].

Die, welche die dargebotene Rettung ausschlagen, erwartet ohne Gnade das Gericht. Der Retter ist zugleich der Richter. Τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ (2. Kor. 5, 10) — ein Satz, der wörtlich der Missionspredigt entnommen sein könnte (vgl. Kol. 3, 25). Derer, die im Gericht nicht bestehen, wartet ὀργή und θυμός, θλίψις und στενοχωρία (Röm. 2, 5—11; 2. Theſſ. 2, 12; 1, 8 f.). Auch der Grieche kannte den Gedanken eines Gerichts über die Toten, ein Beweis, wie tief er in der Menschenbrust schlummert. Auf den Grabsteinen wird er hie und da angedeutet[2], in seltenen Fällen auch die Scheidung der Geister in zwei oder drei Scharen. Der Richter ist Radamanthys. Die Glieder der eleusinischen Mysterien sowie die orphischen Sekten muß der Gedanke an das Totengericht zu Zeiten stärker beschäftigt haben. Der Durchschnittsmensch tröstete sich aber meist in dem naiven Glauben, daß er im Gericht wohl bestehen werde. Die Seele hofft nach den Grabinschriften, zu ihrem Rechte zu kommen[3], zu den „Seligen" zu gelangen. Große aktuelle Bedeutung hatte also der Gerichtsgedanke für die Hörer zunächst nicht. Aber gewisse Anknüpfungspunkte waren doch gegeben, um die Gemüter zu einem ernsten Bangen um das ewige Heil aufzurütteln.

Die paulinische Predigt hat sich dazu der sinnlichen Ausmalung des Jenseits, wie sie in der griechischen Erweckungspredigt von altersher beliebt war (vgl. S. 101), offenbar auch hier nicht bedient. In den Briefen suchen wir nach Beispielen dafür vergebens. Zu den oben erwähnten Ausdrücken tritt als umfassendster nur noch θάνατος

[1]) Die letztgenannten Stellen sind von Holtzmann II, S. 240 als Nachhall der Missionspredigt in Anspruch genommen. In der vorliegenden Form sind sie allerdings an Christen gerichtet. Aber ähnliche anfassende Wendungen mag auch die Missionspredigt gebraucht haben.

[2]) Z. B. Kaibel 215, 5: εἰ δέ τις ἐν φθιμένοις κρίσις ὡς λόγος ἀμφὶ θανόντων.

[3]) Kaibel a. a. O. 502, 13: ψυχὴ δ' ἐς τὸ δίκαιον ἔβη.

(z. B. Röm. 6, 23) oder etwa ὄλεθρος αἰώνιος (2. Thess. 1, 9) hinzu. Auch an diesem Punkt fehlt dem apostolischen Zeugnis alles Treiberische, Sensationelle. Was ihm aber damit an extensiver Wirkungskraft scheinbar abgeht, wird mehr als aufgewogen durch das intensive Pathos, welches hinter den wenigen Worten steht. Es handelt sich um nichts Geringeres, als um der Hörer Ewigkeit. Die Entscheidung ist nun in ihre eigenen Hände gelegt. So endet die Predigt, wie sie begonnen, mit einem Weckruf an die Gewissen. Aber welcher Reichtum, welche Vertiefung liegt zwischen Anfang und Ende!

* * *

Die Darstellung der Wechselwirkung zwischen Paulus und seinen Hörern nach seiten ihrer psychologischen Bedingtheit ist zu Ende geführt und damit der gewichtigste Teil unserer Aufgabe erledigt. Rückblickend stellen wir noch einmal fest, daß sich uns immer wieder der relativ einfache Charakter der Missionspredigt im Unterschied von dem komplizierten Gedankenmaterial der Briefe aufgedrängt hat. Die spezifisch paulinischen Gedankenreihen treten zurück. Das allgemein Christliche steht im Vordergrunde [1]. Zugleich vermögen wir uns nun ein abschließendes Urteil darüber zu bilden, ob und in welchem Maße die Missionspredigt des Paulus im einzelnen an psychologischen Gesichtspunkten orientiert war. Das Ergebnis unserer Untersuchung kann nach dieser Richtung hin verhältnismäßig dürftig erscheinen. Das hat gute Gründe. Die psychologische Orientierung der Predigt hatte eine sehr bestimmte Grenze an der positiven paradoxen Eigenart des von Paulus verkündigten Evangeliums. Der Apostel hat sich ängstlich gehütet, dieselbe an irgendeinem Punkte durch Rationalisierung, das Wort im weitesten Sinne verstanden, abzuschleifen oder auch nur zu mildern. In diesem Sinne ist seine Predigt, wenn man so will, bewußt unpsychologisch gewesen. Andererseits war sie, sofern sie psychologisch orientiert war, in weitem Maße unbewußt psychologisch [2], sowohl inhaltlich wie durch den Klang so

---

1) Holtzmann, Ntl. Theol. II, S. 242 spricht richtig von der „auch in den Hauptbriefen reichlich wirksamen Unterströmung der Missionspredigt mit ihrer einfachen, durchaus populären Begriffsbildung und unmittelbar praktischen Abzweckung“.

2) Das mühsame Sicheinfühlen in den Gedankenkreis der Zuhörer, welches eine der Hauptaufgaben des modernen Missionars bildet, fiel für Paulus fort. Er war in dem Kulturkreis seiner Zuhörer heimisch. Er hatte

mancher längst bedeutsamer Worte. Auch ohne bewußtes Zutun des Predigers spannen sich tausend Fäden von der sterbenden antiken Welt hinüber zum Evangelium. Die Predigt des Monotheismus, des Retters, der Sühne und des Kyrios, der Seligkeit und des Gerichts, weckte in den Herzen der Hörer, ohne daß der Prediger es darauf besonders anzulegen brauchte, verwandte Klänge. Beides schließt jedoch nicht aus, daß die Predigtweise des Apostels auch in nicht zu unterschätzendem Maße bewußt psychologisch gewesen ist. In erster Linie stellt die propädeutische Predigt den großangelegten Versuch dar, für die Aufnahme des Evangeliums den Boden zu bereiten. Aber auch sonst haben wir an einzelnen Punkten psychologische Feinheiten nachweisen zu können geglaubt. Paulus läßt nicht nur in der Heidenpredigt die Anknüpfung an das Alte Testament relativ stark zurücktreten, er hat auch den besonderen Klang der Worte σωτήρ und κύριος für hellenistische Ohren anscheinend mit Bewußtsein verwertet. Vielleicht würde der Nachweis noch reichhaltiger ausfallen können, wenn uns die Missionspredigt des Apostels nicht nur auf dem Wege mühsamer Reproduktion zugänglich wäre, sondern in ihrer ursprünglichen konkreten Gestalt vorläge. Auf die authentische Form kommt hier außerordentlich viel an. Sie ist für immer verloren. Auch der Bericht der Apostelgeschichte wird nach dieser Seite hin keinen Ersatz bieten können. Trotzdem ist aber die genauere Untersuchung der Reden der Akten eine dringende und reizvolle Aufgabe. Wir haben nunmehr den kritischen Maßstab in Händen, um den Bericht der Apostelgeschichte auf seinen geschichtlichen Wert hin zu prüfen. Das soll im folgenden Abschnitt geschehen.

Zweiter Abschnitt.

Die Darstellung der Apostelgeschichte.

Es darf heute als weithin anerkannt gelten, daß die Reden der Apostelgeschichte in der vorliegenden Form auf den Verfasser des Buches zurückgehen[1]. Die Gewohnheit antiker Historiker, ihren

---

die Luft des Orientalismus und Hellenismus selbst von Jugend auf eingeatmet. Ein hohes Maß gemeinsamer Weltanschauung verband ihn mit seinen Hörern (besonders stark, an sich mit Recht, von Weinel betont).

[1]) Hering, Geschichte der Predigt, S. 3f.: Nicht Nachschrift und genaue Wiedergabe. Schonende, aber unbefangene Reproduktion. Selbst Bethge,

Helden selbstverfaßte Reden in den Mund zu legen[1], würde zwar nicht ohne weiteres ausschlaggebend sein. Wohl aber spricht eine kurze Besinnung auf den Umfang und den sprachlichen Charakter der Reden entschieden dafür. Dabei bleibt aber dem Urteil im einzelnen noch ein weiter Spielraum. Man kann den Reden als völlig freien, wohl gar ungeschickten und unrichtigen Erfindungen eines Späteren jeden geschichtlichen Wert absprechen[2], kann aber auch annehmen, daß sie einer im wesentlichen richtigen Gesamtanschauung entstammen, wohl auch konkrete Züge guter Überlieferung treu bewahrt haben[3], Fragen, deren Beantwortung zwar in weitem Maße von der Gesamtstellung, die man zur Apostelgeschichte und ihrem geschichtlichen Wert einnimmt, abhängig ist, die aber offenbar gründlich doch nur auf dem Wege der Einzeluntersuchung von Fall zu Fall entschieden werden können. Wir schlagen den letzteren Weg ein.

Die Apostelgelchichte enthält als Beispiel der Judenmissionspredigt des Paulus die Rede in der Synagoge zu Antiochien in Pisidien Kap. 13, 16—41[4]. Durch quellenkritische Untersuchungen zu einem gesicherten Urteil über etwaige Überlieferungsbestandteile in dieser Rede zu kommen, ist, wie die in dieser Richtung unternommenen Versuche zu beweisen scheinen, aussichtslos[5]. Die Rede

---

der an zugrundeliegende Referate des Paulus denkt, spricht von künstlerischer Reproduktion (Die paulinischen Reden der Apostelgeschichte, S. 6). Für die kritische Schule bedarf es der Beweise nicht.

1) Vgl. darüber Soltau, Der geschichtliche Wert der Reden bei den alten Historikern. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, 1902, IX, S. 20f. Norden, Antike Kunstprosa², S. 86ff.

2) So die Tübinger, von Neueren Jülicher, P. W. Schmidt, Wendland usw.

3) So auf kritischer Seite besonders Harnack und Deißmann.

4) Die Szene Kap. 28, 17—28 könnte höchstens nebenbei in Betracht kommen. Die Apologien vor dem Volke zu Jerusalem (22, 1—21), vor dem Synedrium (23, 1—6) und vor Agrippa zu Caesarea (26) können trotz ihrer freilich auch nicht durchschlagenden missionierenden Nebenwirkung (26, 28) nicht als Missionsreden im eigentlichen Sinne gelten.

5) Nach Sorof, Die Entstehung der Apostelgeschichte, S. 79ff. sind V. 27—31 u. 34—37, nach Jüngst, Die Quellen der Apostelgeschichte, S. 123ff. V. 24, 25, 27b (außer κρίναντες) 29, 34—37, 39—41, nach Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1896, S. 34ff., Acta S. 280 V. 38 u. 39 Zutaten des Redaktors zu einer schriftlichen Vorlage. Nach Wendt enthielt die Quelle, weil V. 42 sonst ein „Wieder" zu erwarten wäre, nur eine kurze Ankündigung einer Rede. Auch Clemen, Paulus I, S. 226f. hält, jedoch mit anderer Be-

ist unseres Erachtens am besten verständlich als einheitliche, freie Komposition des Verfassers ohne schriftliche Vorlage. Sie weist keinerlei individuelle Züge auf, welche auf spezielle Überlieferung hindeuten, wohl aber, wie oft betont, starke Berührungen mit den Reden des ersten Teils (vgl. zur Einleitung V. 16—22 die Stephanusrede Kap. 7, zu V. 26: 2, 39; 10, 36; zu V. 27 ff.: 3, 13—17 (ἀγνοήσαντες, κατὰ ἄγνοιαν, wenn auch in verschiedenem Sinn), zu V. 34 ff.: 2, 24—32 (Psalm 16!), zu V. 38 f.: 10, 43) und mit dem dritten Evangelium (zu V. 25 außer Joh. 1, 19 nur Luk. 3, 15 Parallele). Dies alles macht es wahrscheinlich, daß das Kolorit der Rede durchweg der Palette des Verfassers entnommen ist. Ob damit aber dem geschichtlichen Wert der Rede das Urteil schon gesprochen ist, muß eine eingehendere Untersuchung lehren.

Die Rede knüpft an die Geschichte Israels an, die sie bis auf David in knappen Zügen verfolgt (V. 16—22). An dessen Geschlecht schließt sie unmittelbar den gottgesandten Soter Jesus an, dessen Vorläufer Johannes der Täufer ausdrücklich auf ihn als den Größeren hinwies (V. 23—25). Mit neuem Ansatze (Anrede V. 26)

gründung, die Rede für eine freie Komposition des Verfassers ohne Vorlage. Harnack, Beiträge III, S. 149, 155 leitet den Bericht über die erste Missionsreise (13, 4—14. 28) aus einer antiochenisch-jerusalemischen Quelle ab, die Lukas jedoch hier mit besonderer Freiheit behandelt und vor allem durch die eingeschaltete große Rede vermehrt habe. Schon diese Übersicht zeigt, zu wie verschiedenen Resultaten man kommt. — Über die Quellenscheidung auf Grund kleiner Unstimmigkeiten urteilen wir im allgemeinen mit Harnack a. a. O. S. 177 sehr skeptisch. Auf gewisse Inkonzinnitäten innerhalb sophokleischer Dramen hat selbst Wendland, Literaturformen, S. 329 aufmerksam gemacht, freilich ohne für den einzelnen Bericht daraus Konsequenzen ziehen zu wollen. Ähnliche Erscheinungen finden sich bei Goethe, vgl. darüber Bielschowsky, Goethe II[28], S. 214. Speziell in Act. 13 sind die Anstöße geringfügiger Natur. Harnack a. a. O. S. 171 führt sie in seiner sorgfältigen Sammlung nicht einmal auf. In V. 27b mag der Text in Unordnung geraten sein. Aber durch Streichungen wie besonders die von Sorof wird die Rede unentbehrlicher Bestandteile beraubt (Auferstehung ohne Erwähnung des Todes!). Auch V. 42 u. 43 scheinen uns nebeneinander, wenn auch zunächst auffallend, doch nicht völlig unmöglich. Entweder ist das αὐτῶν V. 42 nur auf Paulus und Barnabas zu beziehen, oder λυθείσης τῆς συναγωγῆς meint die allmähliche Auflösung der Versammlung vor den Türen. Der Redaktor müßte doch jedenfalls eine bestimmte Vorstellung mit seinen Worten verbunden haben. Um Zusammenfügung zweier verschiedener Quellenstücke handelt es sich ja bestimmt nicht.

wird dann das Wort von Jesu als für die Juden und Proselyten bestimmte Errettungsbotschaft charakterisiert (V. 26—37): Die Bewohner Jerusalems und die Oberen töteten, die Schriften der Propheten erfüllend, den Unschuldigen, den sie nicht als Messias erkannten, und legten ihn in ein Grab (V. 26—29). Gott aber erweckte ihn von den Toten, und er erschien seinen Jüngern, die nun seine Zeugen sind (V. 30 und 31). So kann denn nun den Hörern die Frohbotschaft von der sichtbar erfüllten Verheißung gebracht werden (V. 32—37). Auf Grund hiervon wird ihnen Vergebung der Sünden und Rechtfertigung angeboten, welche anzunehmen sie mit Ernst ermahnt werden (V. 38—41).

Wer voraussetzt, daß Paulus seine besonderen Ideen auch in der Missionspredigt vertreten hat [1], muß dies Referat der Apostelgeschichte höchst dürftig finden. Uns aber hat sich diese Voraussetzung als irrig erwiesen. Zwischen dem Bilde der Missionspredigt, das wir früher allein aus den Briefen entnommen haben, und der vorliegenden Rede besteht vielmehr eine bemerkenswerte Verwandschaft [2]). Auch diese Rede tritt mit der Autorität einer aktuellen Kundgebung Gottes an die Hörer heran (V. 26), als Rettungsbotschaft, die aber zugleich ungeheuren Ernst einschließt (V. 41) [3]. An die alttestamentliche Heilsgeschichte hat Paulus ohne Zweifel in der Judenpredigt unzählige Male etwa so angeknüpft, wie es die Rede wiedergibt. Dieser Anknüpfungspunkt war unmittelbar gegeben. Anderweitige propädeutische Gedanken blitzen in der Rede einen Augenblick in V. 38 auf (ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι). Den eigentlichen Inhalt der Kundgebung bildet Jesus, der erschienene Messias. Hervorgehoben wird seine Geburt aus dem Samen Davids (vgl. Röm. 1, 3), sein Tod, durch den die Worte der Propheten erfüllt sind (vgl. 1. Kor. 15, 3), sein Begräbnis (1. Kor. 15, 4), seine Auferstehung mit den nachfolgenden Erscheinungen, ebenfalls „nach der Schrift" (1. Kor. 15, 4 ff.), als eigentlicher Beweis seiner Messia-

[1]) So z. B. Clemen, Paulus I, S. 227.

[2]) Schon A. Seeberg, Katechismus, S. 155 schreibt: „Die von Müller rekonstruierte paulinische Predigt würde vorzüglich in eine Reihe mit den Reden der Apostelgeschichte passen. Das spricht jedenfalls zugunsten des historischen Wertes der letzteren" — um so mehr, als bei Müller jeder Seitenblick auf die Apostelgeschichte völlig ausgeschlossen ist. Auch Daechsel S. 90 hält die lukanische Berichterstattung für zuverlässig.

[3]) Vgl. Schlatter, Ntl. Theol. II, S. 423 f.

nität, daran anschließend die Legitimation der „Zeugen" (vgl. 1. Kor. 15, 15, ferner oben S. 61 f.). Auf Grund der Gottestat in Christo wird Sündenvergebung und Rechtfertigung[1] in Aussicht gestellt und zu deren Annahme aufgefordert (vgl. 2. Kor. 5, 20). In dieser Aufforderung gipfelnd schließt die Rede ab, sie enthält keine Proklamation einer neuen Sittlichkeit. In allem dem spiegelt sie, an unsern früheren Resultaten gemessen, die Missionspredigt des Paulus geschichtlich ungemein treu wieder. Einzelne scheinbare Abweichungen in der Anordnung der Gedanken haben bei dem flüssigen Charakter des paulinischen Kerygmas nichts zu bedeuten. Berührte sich ferner die paulinische Predigt in ihrer volkstümlichen Art tatsächlich mit der urapostolischen, so kann selbst weitgehende Übereinstimmung mit den übrigen Reden der Apostelgeschichte an sich nicht als ein ungeschichtlicher Zug gelten.

Nur einzelne Punkte könnten Bedenken erwecken. Einmal die rein theokratische Auffassung der Person Jesu. Aber daß Paulus sich in der Tat gelegentlich in dieser Gedankenreihe bewegen konnte, ohne darin einen Widerspruch mit seinem sonstigen Glauben zu finden, beweist Röm. 1, 1 ff. Sodann das Fehlen der Eschatologie. Man darf demgegenüber darauf hinweisen, daß die Messiasidee, welche, obwohl dem Wortlaut nach kaum erwähnt, doch der ganzen Rede deutlich das Gepräge gibt, für jüdische Ohren ohne weiteres eschatologische Vorstellungen auslöste. Von den Begriffen σωτηρία (V. 26) und δικαιοῦν (V. 38 f.) wird dasselbe gelten. In dieser stillschweigenden Einstellung auf jüdisches Empfinden kann eine Feinheit der Darstellung liegen. Endlich bedarf die oft bemerkte „unpaulinische" Auffassung des Kreuzestodes Jesu der Erwähnung. Hier hat in der Tat die Darstellung Gedanken, die Paulus ohne Zweifel

[1]) Den Gebrauch von δικαιοῦσθαι in V. 39 halten für unpaulinisch, mindestens zweideutig, Overbeck und Preuschen z. d. St. Nach Clemen I, S. 227 braucht das Wort nicht paulinisch verstanden zu werden. Nach Holtzmann I, S. 533, Andeutung der Rechtfertigung aus dem Glauben (vgl. 16, 31; 20, 21), wenn auch nicht voller Paulinismus, da die Rechtfertigung bloß negativ. Ähnlich Harnack, Beiträge IV, S. 48. Dagegen Wendt z. d. St., S. 215, „ganz paulinisch", sogar Schmidt, Die Apostelgeschichte bei de Wette-Overbeck, S. 31. Uns scheint tatsächlich eine leichte Nüancierung zwischen der einerseits stark pointierten, andererseits auch den Christenstand einschließenden Ausdrucksweise der Briefe und dem populären Sprachgebrauch der Missionspredigt keineswegs ausgeschlossen.

schon in der grundlegenden Verkündigung brachte, abgeschliffen. „Christus der Gekreuzigte, den Juden ein Ärgernis, den Berufenen aber göttliche Kraft", wie ihn Paulus verkündigte (1. Kor. 1, 23 f.), tritt in seiner ursprünglichen herben, bezwingenden Gewalt bereits zurück. Überhaupt gibt die Rede von der Wucht und Wärme des paulinischen Zeugnisses schwerlich eine völlig genügende Vorstellung, zum Teil schon infolge ihres geringen Umfanges. Wie lebendig hat Paulus nach Röm. 2 die Bußpredigt getrieben, die hier in einem kurzen Nebensatze nur flüchtig gestreift wird!

Auf das Ganze gesehen aber darf das Ergebnis lauten, daß die Rede, mag sie auch der konkreten Züge entbehren und in einzelnen Strichen das Bild geradezu verzeichnet haben, die Judenpredigt des Apostels verhältnismäßig getreu widerspiegelt.

Von der Judenpredigt wenden wir uns zur Heidenpredigt. Als Beispiele der Heidenpredigt des Apostels enthält die Apostelgeschichte neben dem kurzen Beschwichtigungswort in Lystra (14, 15 ff.) die berühmte Areopagrede (17, 22—31)[1]. Das erstere verkündigt im Gegensatz zu heidnischer Menschenvergötterung den lebendigen Gott, der in der Vergangenheit die Heiden ihre eigenen Wege gehen ließ, zugleich sich ihnen aber nicht unbezeugt ließ und jetzt zur Umkehr ruft. In Athen predigt Paulus, von dem Anblick der götzendienerischen Stadt innerlich aufs höchste erregt, zunächst in der Synagoge den Juden und Proselyten und auf dem Markt den Vorübergehenden, erregt dabei die Aufmerksamkeit der Epikureer und Stoiker und wird von ihnen zum Areopag geführt, um dort wegen der Botschaft, die er bringt, gewissermaßen einem Verhör unterzogen zu werden. Er gibt dann Rechenschaft über seine Lehre mit dem Erfolge, daß von den Zuhörern die einen spotten, die andern zunächst ohne bestimmte Entscheidung ihn nochmals hören wollen, einige aber auch zum Glauben kommen. Auch die vorliegende Rede ist dem Zusammenhange nach ebensosehr Apologie wie Missionspredigt — ein Umstand, der vielleicht nicht immer genügend beachtet worden ist. Da sie aber andererseits doch über die Botschaft, die Paulus in der Missionspredigt verkündigt, ausdrücklich Auskunft geben will, läßt sie sich als Quelle für die Darstellung der Missionspredigt an die Heiden im Sinne des Verfassers sehr wohl verwerten, um so mehr, als eine andere Rede,

[1]) Die Apologie vor Felix zu Caesarea (24, 10—21) sowie die Appellation 25, 10 f. lassen wir entsprechend dem S. 174[4] Gesagten unbeachtet.

die diesem Zwecke dienen könnte, in der Apostelgeschichte nicht geboten wird[1]. Die Rede weist, anknüpfend an eine Altarinschrift (22 f.), zunächst hin auf den Gott, den die Heiden, ohne ihn zu kennen, verehren (V. 24—29). Als Schöpfer des Weltalls wohnt er nicht in Tempeln mit Händen gemacht (24). Er bedarf keines Menschen, da er vielmehr alle aus einem Stamme geschaffen hat und noch erhält und regiert, damit sie ihn suchen und finden möchten (25—28). Sofern also die Menschen selber göttlichen Geschlechtes sind, sollen sie das Göttliche nicht menschlichen Kunsterzeugnissen gleichsetzen (29). Der zweite Teil der Rede (30. 31) fordert nach den Zeiten der Unwissenheit, die Gott „übersehen" hat, nunmehr zur Umkehr auf (30), eine Forderung, die durch den Hinweis auf das nahe, durch den Auferstandenen abzuhaltende Weltgericht wirkungsvoll begründet und verstärkt wird (31).

Es ist oft bemerkt worden, daß in diesen Reden das spezifisch Christliche, das bei dem geschichtlichen Paulus stets im Mittelpunkt stehende „Evangelium", fast völlig zurückzutreten scheint. Der Christusname und das Kreuz werden überhaupt nicht erwähnt. Allgemeine, philosophisch gefärbte Wahrheiten nehmen dagegen den breitesten Raum ein. Von da aus hat man den Reden jeden geschichtlichen Wert abgesprochen[2]. Der seinerzeit von den Vertretern der Entwicklungshypothese eingeschlagene Weg, Apostelgeschichte und Briefe zu vereinigen, ist für uns ungangbar[3]. Wir haben also zu fragen, ob eine Verzeichnung des Bildes vorliegt. Wir führen die Untersuchung so, daß wir die Reden in die Gesamtanschauung der Akten von der paulinischen Predigt einreihen[4]).

Hat die Apostelgeschichte als Ganzes die Predigt des Paulus rationalisiert beziehungsweise an zeitgenössische Anschauungen ange-

---

[1]) Harnack, Texte und Untersuchungen, 1913, S. 6—8.

[2]) Am schärfsten wohl U. v. Wilamowitz-Moellendorff (Deutsche L.-Z., 1910, Nr. 5): Wer Act. 17 dem geschichtlichen Paulus zuschreiben kann, mit dem ist nicht zu reden. Doch auch Wendland: „Die Areopagrede bezeichnet Paulus gegenüber einen schon fortgeschrittenen Standpunkt der Apologetik und einen beträchtlich höheren Grad der Annäherung an zeitgenössische Anschauungen". Kultur, S. 245.

[3]) Vgl. S. 158 f.

[4]) Die zerstreuten Einzelandeutungen der Apostelgeschichte über die apostolische Missionspredigt sind m. W. bisher nicht zusammenhängend untersucht worden.

nähert? Auch hier werfen wir zunächst einen Blick auf die termini technici, mit denen die Predigt bezeichnet wird. Die hauptsächlichsten sind:

a) substantivische: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 13, 5. 7. 44. 46; 16, 32; 17, 13; 18, 11;
ὁ λόγος τοῦ κυρίου 13, 48. 49; 15, 35. 36; 19, 10;
ὁ λόγος τῆς σωτηρίας 13, 26;
ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ 14, 3; 20, 32;
λόγος ohne Zusatz 14, 25; 16, 6; 17, 11; 18, 5; 19, 20; vgl. auch 15, 32; 20, 2. 7[1].
τὸ εὐαγγέλιον 20, 24;

b) verbale: ἀναγγέλλειν 20, 20. 27;
διαλέγεσθαι 17, 2. 17; 18, 4. 19; 19, 8. 9; 24, 25;
διαμαρτύρεσθαι und μαρτυρεῖν 18, 5; 20, 21. 24; 23, 11; 28, 23;
διδάσκειν[2] 15, 35; 18, 11; 20, 20; 28, 31;
εὐαγγελίζεσθαι 13, 32; 14, 7. 15. 21; 15, 35; **16, 10**[1]; 17, 18;
καταγγέλλειν 13, 5. 38; 15, 36 (?); **16, 17** (?); 17, 3. 13. 23; 26, 23;
κηρύσσειν 19, 13; 20, 25; 28, 31;
λαλεῖν 13, 42. 45. 46; 14, 1. 25; 16, 6 u. ö.;
παρρησιάζεσθαι (geradezu t. t. für predigen) 19, 8 cf. 18, 26;
πείθειν 18, 4; 19, 8.

Eine genauere Prüfung dieser Übersicht zeigt, daß die wenigen für Paulus so charakteristischen Bezeichnungen ἀκοή, κήρυγμα, εὐαγγέλιον, λόγος τοῦ θεοῦ und τοῦ κυρίου, κηρύσσειν zwar größtenteils nicht ganz fehlen, aber doch teils mehr oder weniger zu gunsten andrer Ausdrücke zurücktreten, teils in einem abgeschliffenen Sinn gebraucht werden[3]. Wesentlich übereinstimmend ist nur der Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι und καταγγέλλειν.

---

[1]) Die fettgedruckten Stellen entstammen den Wirstücken.

[2]) Das Wort kann an den meisten Stellen auch auf die spätere Unterweisung bezogen werden. Überhaupt ist eine scharfe Scheidung nicht immer möglich.

[3]) Für κηρύσσειν ergibt sich das letztere aus 15, 21, für ὁ λόγος τοῦ θεοῦ hat es Harnack (Verfassung und Recht der alten Kirche, S. 241 ff.) wohl

Man darf daraus indessen nur soviel schließen, daß der Verfasser die ursprüngliche, pneumatisch persönliche Wucht des paulinischen Zeugnisses nicht mehr so lebhaft empfindet wie Paulus selbst [1]. Aber wäre dies selbst bei einem Mann, der dem Apostel zeitlich und persönlich nahestand, so auffallend? Hätte Melanchthon etwa den echten Lutherstil in seiner Wucht nachahmen können? Die obengenannten Ausdrücke bezeichnen nun aber sowohl die Juden- wie die Heidenpredigt. Daß aber die erstere inhaltlich dem echten paulinischen Evangelium durchaus nahesteht, wurde bereits nachgewiesen. Auch sie tritt durchaus nicht als rationales Räsonnement, sondern als autoritative göttliche Kundmachung, absoluten Gehorsam fordernd, an die Hörer heran (vgl. 13, 26. 32f. 38–40). Dem entsprechen doch auch durchaus die meisten der obigen Ausdrücke. Aus den formalen Bezeichnungen der Predigt kann demnach auch für die Heidenpredigt nicht ohne weiteres auf rationalisierende Tendenzen geschlossen werden.

Von noch größerer Bedeutung sind aber die kurzen inhaltlichen Zusammenfassungen der Missionspredigt, an denen die Apostelgeschichte so reich ist. Bieten sie etwa einen Anhalt dafür, daß der Verfasser neben einer positiv heilsgeschichtlich orientierten Predigt an die Juden von einer vorwiegend rationalen an die Heiden weiß? Als Inhalt der Judenpredigt wird angegeben:

Ἰησοῦς, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ 9, 20;

[Ἰησοῦς], ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός 9, 22 cf. 18, 5: εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.

ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός 17, 3;

τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ [2] 19, 8;

ἐξετίθετο διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν 28, 23.

Der messianisch-christozentrische Charakter der Judenpredigt im Sinne der Akten wird durch diese Inhaltsangaben nochmals völlig sichergestellt.

---

richtig beobachtet. Am auffallendsten ist, daß das Wort εὐαγγέλιον, das im Lukasevangelium ganz fehlt, in den Akten nur zweimal, außer 20, 24 noch 15, 7, und zwar beide Male in einer Rede verwandt wird.

[1]) Vgl. auch den häufigen übertragenen Gebrauch von ὁδός (9, 2; 16, 17; 18, 25f.; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14. 22), der dem Paulus fremd ist.

[2]) Über βασιλεία τοῦ θεοῦ bei Paulus vgl. S. 148.

Der wesentliche Inhalt der Heidenpredigt wird wie folgt zusammengefaßt:

εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα, ὃς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν κτλ. 14, 15;

πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν, καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου 16. 31;

κηρύσσων τὴν βασιλείαν 20, 25;

ἀναγγεῖλαι πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ 20, 27;

ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου 20, 28;

εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πίστις, δικαιοσύνη καὶ ἐγκράτεια[1] καὶ τὸ κρίμα τὸ μέλλον 24, 24 f.;

ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ 26, 18;

κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρρησίας 28, 31.

Gegenüber der Judenpredigt tritt hier ein neues Moment hervor, die Bekehrung von den Götzen zum lebendigen Gott. Daß aber die Heidenpredigt im Sinne des Verfassers ausschließlich oder vorwiegend in rationaler Variierung dieses einen Themas bestünde, widerlegen die Inhaltsangaben auf das entschiedenste. Vielleicht darf man als Zeugnisse zweiten Grades auch die (zum Teil falschen) Zusammenfassungen aus fremdem Mund mit anführen:

δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας **16, 17** (besessenes Mädchen in Philippi);

οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν, βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν 17, 7 (Juden in Thessalonich);

παρὰ τὸν νόμον . . . σέβεσθαι τὸν θεόν 18, 13 (Juden in Korinth);

οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι 19, 26 (Demetrius in Ephesus).

Auch hier tritt der Monotheismus als Bestandteil der Predigt zwar hervor, aber keineswegs als ihr einziger und eigentlicher Inhalt. Dann würden vielmehr die erhobenen Vorwürfe völlig unverständlich sein. Das Zentrum der Predigt ist für Juden wie Heiden in gleicher Weise die Rettung durch Christus, den gestorbenen[2] und

---

[1]) Bußpredigt im Sinne der Propädeutik, nicht positiv christliche Ethik.

[2]) In 20, 28 erkennt auch Holtzmann (Ntl. Theol. I, S. 534) eine Beziehung auf die paulinische Versöhnungslehre an.

auferstandenen Herrn. Die wesentliche Übereinstimmung wird vollends darin deutlich, daß der Verfasser gelegentlich Juden- und Heidenpredigt unter ein und derselben Inhaltsangabe vereinigen kann:

διαμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν 20, 21;

μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν 26, 20 vgl. 23.

Über die Gesamtanschauung der Akten als Ganzes kann nach allem Obigen kein Zweifel mehr sein. Sie faßt mit dem geschichtlichen Paulus übereinstimmend die Missionspredigt wesentlich als die positive aktuelle Kundgebung von der in Christo geschehenen und noch bevorstehenden Erlösung zwecks Erweckung des Glaubens.

Es besteht nun eine doppelte Möglichkeit. Entweder: man darf die Reden in Kap. 14 und 17 von dieser Gesamtanschauung aus verstehen; dann hat der Verfasser in ihnen, den zentralen Inhalt der Predigt nach Kap. 13 als bekannt voraussetzend, bewußt oder unbewußt hier das in den Vordergrund gerückt, was ihm für die Heidenpredigt im allgemeinen und in der vorausgesetzten speziellen Situation charakteristisch zu sein schien. Oder: es besteht zwischen der Gesamtanschauung und den Reden eine grundsätzliche Differenz. Dann sind die letzteren entweder als stehengebliebene ältere Quellenstücke oder als Zusätze eines Redaktors zu betrachten.

Beides hat schon die ältere Quellenkritik gelegentlich behauptet[1]. Die erstere Annahme könnte dazu dienen, das Vertrauen zu den Reden zu stärken. Sie hat aber wenig innere Wahrscheinlichkeit. Ernstlich kommt für uns nur die zweite Möglichkeit in Frage. Auf einen völlig neuen Boden ist nun für Act. 17 die Erörterung durch Norden gestellt worden, der in seinem bekannten Buch Agnostos Theos (vgl. besonders S. 31—124, 312—332) den Nachweis unternommen hat, daß die Areopagrede das Werk eines Redaktors sei, der eine in Athen gehaltene Rede des Apollonius von Tyana oder

[1]) Nach Spitta (S. 169f.) ist 14, 15b—17 redaktionelle Zutat zur Quelle B, nach Jüngst (S. 131) V. 8—21a, nach Clemen, Paulus I, S. 231f. V. 8—20 Zusatz des Redaktors. B. Weiß dagegen leitet 14, 8—20 aus der urgemeindlichen Quelle, Sorof V. 11b—20 aus der Barnabasquelle ab. Act. 17, 19—33 führt Jüngst (nach v. Manen S. 22, 52) auf den Redaktor zurück. Andererseits leiten Wendt S. 254 und O. Holtzmann, Ztschr. f. wiss. Theol., 1889, S. 404 den Abschnitt 17, 16—34 aus der Wirquelle, Sorof S. 26 aus der ursprünglichen Lukasschrift, Spitta S. 223 aus der Quelle A ab.

eine in feinem Attisch geschriebene alte Apolloniusbiographie benutzt haben müsse. Auf Nordens Aufstellungen wird im einzelnen später noch einzugehen sein. Hier interessiert uns zunächst nur die mit Nordens spezieller These nicht ohne weiteres zusammenfallende Frage, ob die Areopagrede ein ursprünglicher Bestandteil der uns vorliegenden Apostelgeschichte ist. Harnack hat diese Frage in eingehender Auseinandersetzung mit Norden entschieden bejaht[1]. Und sein Nachweis wird auch gegenüber der Metakritik Reitzensteins[2] im wesentlichen zu Recht bestehen[3]. Auf völlig selbständigem Wege

[1]) Texte und Untersuchungen XXXIX, S. 1—42.

[2]) Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik 1913, S. 146—155.

[3]) Der lexikalische Nachweis scheint uns bei dem besonderen Charakter der Perikope weder nach der einen noch anderen Seite überzeugend. Vor allem scheint uns aber der Grund durchschlagend, daß die ursprüngliche Apostelgeschichte bei Streichung von Act. 17 keine ausführliche Probe von der Heidenpredigt des Heidenapostels enthalten haben würde. Wir fügen aber gleich noch einige Bemerkungen über die kritische Beseitigung von Act. 17 und die kritische Auflösung der Einheitlichkeit der Apostelgeschichte im allgemeinen hinzu. Mit der Areopagrede würde auch das inhaltlich verwandte Lystrawort fallen. Auch die Notiz in Kap. 19, 9b würde man gern damit kombinieren, sowie den für die Akten charakteristischen, echt griechischen Gebrauch von διαλέγεσθαι. Man würde also mit der Einschaltung von Kap. 17 nicht auskommen, sondern auf eine durchgängige hellenisierende Redaktion des zweiten Teils geführt werden, in der man wieder zwei Hände, eine mehr volkstümliche (Act. 14) und eine mehr schulmäßige (Act. 17), zu unterscheiden hätte. Von da aus ist es leicht, zu völliger Atomisierung des Gesamtwerkes fortzuschreiten, ein Weg, der von Neueren wie Wellhausen, Reitzenstein und Wendland in der Tat beschritten worden ist. Selbst das „Wir" der Wirstücke hält man dabei weithin für literarische Fiktion. Uns scheint diesen „Dynamithypothesen" gegenüber die von Harnack mit viel Scharfsinn verteidigte wesentliche Einheit immer noch das Wahrscheinlichere (vgl. auch S. 174[5]). Daß das Nebeneinander von Autopsiebericht und Referat in einer Schrift nichts Auffallendes hat, ist von Norden mit glänzender Belesenheit nachgewiesen (a. a. O. S. 316 ff.). Das Rätsel der Beibehaltung des „Wir" durch einen Redaktor dagegen hat er nach eigenem Eingeständnis (S. 327) auf dem Boden der ihm vertrauten Literatur nicht lösen können. Philostrat, der Biograph des Appollonius, hat z. B. ein zu vermutendes „Wir" seines Gewährsmannes Damis regelmäßig in die dritte Person umgesetzt (S. 37), ebenso die Historiker, welche die im Senatsarchiv aufbewahrten amtlichen Berichte der Generäle ihren Geschichtswerken einfügten, indem sie „natürlich" alles in die dritte Person umsetzten (Norden S. 319). Die von Norden im Anschluß an Hilgenfeld geltend gemachten Analogien aus der hebräischen Memoiren-

ist Birt[1] ebenfalls zu dem Resultat gekommen, daß Act. 17 am besten als ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte verständlich ist. Auch uns scheinen alle Gründe dafür zu sprechen.

Dann aber ist die oben gestellte Alternative im Sinne der ersteren Auffassung zu entscheiden. Der Verfasser hat in den Reden zu Lystra und Athen keineswegs das volle Evangelium des Paulus, wie er es verstand, zum Ausdruck bringen wollen. Dafür geben auch die Reden und ihr Zusammenhang selbst einigen Anhalt. In Act. 14 hätte eine Entfaltung des gesamten Evangeliums offenbar der Situation nicht entsprochen, die nur eine scharfe Präzisierung des strengen Monotheismus gegenüber polytheistischer Verirrung erforderte. Die Areopagrede aber läßt am Schluß bestimmt „christliche" Gedanken aufblitzen, jedoch in einer Form, die zu besonderen Erörterungen Anlaß gegeben hat. Man hat den am Evangelium gemessen „dürftigen" Inhalt der Rede aus ihrem vorzeitigen Abbruch erklären wollen. Für diese Auffassung spricht, daß die Rede den Namen Jesu, der in einer vollständigen Wiedergabe der paulinischen Predigt keineswegs fehlen konnte, noch zurückhält und daß der zuletzt gebrauchte Begriff der Auferstehung als der spezielle Anlaß der abschätzigen Urteile hingestellt wird, die den Paulus zum Fortgehen bewegen, gegen sie jedoch, daß in V. 30 f. noch verschiedene wichtige Topoi der Missionspredigt, Jesu Auferstehung, Parusie, Weltgericht, Buße und Glaube, kurz angeschlagen werden, so daß die Rede doch eine gewisse Abrundung zeigt[2]. In einer wirklich vor Heiden gehaltenen Rede wäre es aber natürlich ganz unmöglich gewesen, diese den Hörern völlig fremden Dinge in so kurz andeutender und eigentümlich verschränkter Weise zur Sprache zu bringen. Das hat der Verfasser so gut gewußt wie wir. Der Charakter der Rede als literarischer Komposition tritt hier besonders deutlich hervor. Sie deutet im Interesse einer gewissen Vollständigkeit einiges kurz an, was in einer wirklich gehaltenen Rede entweder gar nicht oder nur weit ausführlicher zur Sprache kommen konnte. Und sie bricht andrerseits doch unvollendet ab. Die nur halb entwickelte Tendenz auf das Typische hat die lebendige Dramatik, auf welche

---

literatur (S. 328) treffen durchaus die Sache nicht. In den Büchern Esra und Nehemia ist von derselben Persönlichkeit bald in erster, bald in dritter Person die Rede, wofür die Apostelgeschichte keine Parallele bietet.

[1]) Agnostoi Theoi. – [2]) Vgl. Wendt z. d. St.

die ganze Szene angelegt ist, in eigenartiger Weise durchkreuzt. Künstlerisch angesehen mag in diesem eigentümlichen Zwittercharakter eine Unklarheit, eine Härte liegen. Sachlich aber beweist derselbe jedenfalls, daß die Rede so, wie sie dasteht, auch für den Verfasser keineswegs die gesamte Verkündigung des Paulus gleichmäßig wiedergeben will, sondern vielmehr das plastisch herausarbeitet, was nach dem Empfinden des Verfassers für die Heidenpredigt speziell in der vorausgesetzten Situation charakteristisch war. Dies ist aber das Zeugnis von der Bekehrung zu dem einen lebendigen Gott, ein Zeugnis, das in der Heidenpredigt ebenso unumgänglich wie in der Judenpredigt überflüssig war, und das andererseits vor heidnischen Philosophen besonders angebracht erscheinen mochte, das heißt mit anderen Worten ein bestimmtes Stück dessen, was wir die propädeutische Predigt genannt haben. Das Problem, welches die Reden in Kap. 14 und 17 aufgeben, beschränkt sich uns also im wesentlichen auf die Frage, ob sie von der propädeutischen Predigt des Apostels an Heiden ein geschichtlich treues Bild geben. Diese Frage braucht aber nur für die Areopagrede ausführlich beantwortet zu werden. Denn das kurze Lystrawort enthält nichts, was der Verfasser von Röm. 1 nicht einmal etwa so gesagt haben könnte[1] und jedenfalls keinen Gedanken, der über die Areopagrede hinausführt. Wohl aber enthält die letztere vieles für sie Charakteristische.

Von allen Reden der Apostelgeschichte zeigt die Areopagrede ohne Zweifel am meisten eigenes Kolorit. Sie unterscheidet sich darin stark von der antiochenischen Rede. Während diese in jeder Synagoge gehalten sein könnte, trägt die athenische Rede durchaus individuelles Gepräge. Dieser Umstand kann entweder als ein Durchschimmern treuer Überlieferung gedeutet oder auf das künstlerische Geschick des Verfassers zu charakteristischer Gestaltung zurückgeführt werden, gegebenenfalls auf beides zugleich. Suchen wir zu entscheiden.

Charakteristisch für die Rede ist gleich die feine Anknüpfung an die Altarinschrift ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ. Diese Anknüpfung scheint auf den ersten Blick echtes Lokalkolorit zu verraten. Denn Altäre unbekannter Götter sind als Spezialität Athens auch sonst durch verschiedene Zeugnisse aus dem Altertum gesichert[2]. An dem Unter-

[1]) Zu V. 17 Haupt, Beweis des Glaubens, 1880, S. 341: Lykaonien war die Kornkammer Asiens.

[2]) Vgl, Encyclop. Biblica IV, London 1902, 5229 ff. — Pausan. I, 1, 4. Philostr., vit. Apoll. VI, 3 (zur Unterscheidung der Altäre in Phaleron und

schied im Numerus braucht man sich nicht zu stoßen[1], da der Singular zu dem sonst überlieferten Plural βωμοὶ ἀγνώστων θεῶν sehr wohl βωμὸς ἀγνώστου θεοῦ gelautet haben könnte[2]. Auch der unzweifelhaft polytheistische Sinn der Inschrift schließt ihre Benutzung durch Paulus an sich nicht aus. Nun aber glaubt Norden nachgewiesen zu haben, daß das Altarinschriftmotiv nicht nur im Altertum gang und gäbe gewesen, sondern in der vorliegenden Gestalt aus einer zu Athen gehaltenen Rede des Apollonius von Tyana (vgl. die Schrift περὶ θυσιῶν) beziehungsweise einer alten in elegantem Attisch geschriebenen Apolloniusbiographie entlehnt sei. Diese überraschende These ist mit so blendenden Argumenten begründet, daß sie fast ungeteilten und uneingeschränkten Beifall gefunden hat[3]. Trotzdem muß eine eingehende Prüfung sie bestimmt ablehnen[4]. Sie ist ein

---

Athen liegt kein Anlaß vor, gegen Deißmann, Paulus, S. 178), vgl. Tert., ad nat. II, 9, advers. Marc. I, 9, Diog. Laert., de vitis etc. I, 110. Einen ἀγνώστων θεῶν βωμός in Olympia erwähnt Pausanias V, 14, 8.

[1]) Das hat schon Baur, Paulus I, S. 200 ff. getan.

[2]) Birt a. a. O. S. 350.

[3]) Reitzenstein, Neue Jahrb. 1913, S. 146—155, 393—422, Bousset, Theol. Literaturzeitung 1914, S. 193—198, W. Bauer, Theol. Rdsch. 1913, S. 113—121, Weinreich, Deutsche Literaturzeitung 1913, S. 2949—2964, Loisy, Revue critique 1913, S. 101 ff., Preuschen, Die Apostelgeschichte in Lietzmanns Handb., S. V, selbst Wendt S. III. Auch Corßen hat, wiewohl mit einiger Modifikation, Norden zugestimmt, Ztschr. f. d. ntl. Wiss. 1913, S. 309—323.

[4]) Dieses Urteil ausführlich zu begründen, ist im Rahmen unserer Arbeit unmöglich. Zur Kritik ist vor allem zu verweisen auf Harnack, Texte und Untersuchungen XXXIX, S. 1—46, Birt a. a. O., Kögel, Theol. Literaturbl. 1915, S. 27—30. Der Beweis, daß eine in Athen gehaltene Rede des Apollonius von Tyana an die Altäre unbekannter Götter anknüpfte, ist durch die schillernden Argumente Nordens in keiner Weise erbracht. Die Erwähnung Athens in der Unterhaltung des Apollonius mit dem Nilschiffer Timasion (bei Philostr. VI, 3) ist durch den Vergleich des letzteren mit dem Theseussohne Hippolyt, der zwar dem Kult nach in Troizen (Reitzenstein a. a. O. S. 395), der sagenhaften Lebensgeschichte nach aber in Athen beheimatet war, wo man auch sein Grab zeigte (über ihn Pauly-Wissowa VIII, S. 1865 ff.), völlig motiviert (vgl. Harnack a. a. O. S 38 ff.). Auch die Konjektur Birts καὶ ταῦτα ⟨μάθοις ἂν⟩ Ἀθήνησιν (a. a. O. S. 347) verwirrt den Sinn der Stelle. Der Text ist völlig in Ordnung (so auch Plüß, Wochenschrift für klass. Philologie 1913, S. 553 ff.). Im übrigen liegt die Anknüpfung an eine Inschrift, zumal für das inschriftenfrohe Altertum, so nahe, daß das Motiv sehr wohl öfter in selbständiger Weise benutzt worden sein kann (Birt S. 365).

lehrreiches Beispiel dafür, in welchem Maße auch scharfsinnige und mit glänzender Gelehrsamkeit durchgeführte Hypothesen in die Irre führen können. Wohl aber hat Birt in überzeugender Weise dargetan[1], daß es Altäre mit der Aufschrift ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ oder ΑΓΝΩΣΤΟΙΣ ΘΕΟΙΣ aller Wahrscheinlichkeit nach im ganzen Altertum nicht gegeben hat. Die betreffenden Altäre trugen vielmehr einfach die Aufschrift ΘΕΩ oder auch ΘΕΟΙΣ und wurden nur im Volksmunde und in der periegetischen Literatur als ἀγνώστων θεῶν βωμοί bezeichnet[2]. Erkennt man diesen Beweis an, so ist damit weiter bewiesen, daß der, welcher die Rede in den Akten in der vorliegenden Form aufgezeichnet hat, keine Anschauung besaß, seine Kenntnis auch wohl schwerlich an Ort und Stelle aus dem Volksmunde geschöpft hatte, sondern vielmehr auf schriftlichen Vorlagen fußte. Auf Paulus paßt das nicht. Die Anknüpfung an die Altarinschrift, in der vorliegenden Form tatsächlich unmöglich, ist also auf Rechnung des Verfassers der Apostelgeschichte und seiner literarischen Bildung zu setzen.

Von da aus fällt dann Licht auf den weiteren Verlauf der Rede. Es ist schon öfter ausführlich nachgewiesen, daß sie starke Anklänge an stoische Gedanken und Wendungen aufweist[3]. Eben wegen der

---

Auch der allgemein gnostisierende Sinn der Worte ἄγνωστος θεός ist von Norden zu Unrecht behauptet (vgl. Birt).

[1]) a. a. O. S. 350 ff. Plüß urteilt allerdings anders.

[2]) Der von Deißmann, Paulus, S. 178 ff. besprochene Stein von Pergamum ist unsicher und kann daher, solange nicht durch weitere Funde bestätigt, nichts beweisen, noch weniger die bekannte Notiz des Hieronymus, in Tit. I, 12.

[3]) Vgl. Rüther, Stoisches zur Areopagrede, Theologie und Glaube 1911, S. 228 ff. Wilamowitz, Eurip. Herakl. II, [2], Berlin 1895, S. 272, Norden a. a. O. bes. S. 13—30, Reitzenstein a. a. O. bes. S. 396 ff., Birt a. a. O. bes. S. 367 ff., Wendt z. d. St.. Die Fundgrube der Parallelen ist vor allem Wetstein. Das Zitat V. 28 stammt von dem in der Diatribe so häufig zitierten Stoiker Aratus, phaenom. 5. Im übrigen nur einige wichtige Parallelen. Zu V. 25: Eurip. Heracl. 1346: δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, οὐδενός. Antiph., Aletheia 98 (Sauppe) οὐδενὸς δεῖται οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος. Plat., Tim. 33 D 34 B: Die Welt, der gewordene Gott, ein Wesen αὔταρκες καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον. Stob., ecl. I, 1, 39 vol. I, 49, 20 W: τοιαύτα δὲ φύσις οὐδενὸς προσδεῖται. Zu V. 27 a: [Gott] φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου· νόησιν λαβεῖν, ἰδεῖν καὶ λαβέσθαι αὐταῖς ταῖς χερσὶ δύνασαι (Poim. V, 2), während in einem jüdischen oder christlichen Zaubergebet Gott ἀψηλάφητε angerufen wird. Zu V. 27 b ff.: Dio Chrys., Rede zu

Vielgestaltigkeit dieser Anklänge ist es nun allerdings aussichtslos, ein bestimmtes literarisches Vorbild nachweisen zu wollen[1]. Die ganze gebildete Welt war von ähnlichen Gedanken voll. Aber die literarisch rhetorische Bildung des Verfassers klingt in der Rede mit, wie auch die kunstgerechte captatio am Anfang beweist. Die ganze Rede ist von dem milden Glanz echt hellenischen Ebenmaßes umflossen, so daß man sich ihrem Zauber schwer entziehen kann. Bei Paulus haben wir einen derartig starken literarischen und hellenischen Einschlag nicht feststellen können. Alles paßt dagegen trefflich zu der ganzen Art des Verfassers der Akten, der, wie sich schon aus dem Proömium ergibt, mit der Literatur seines Zeitalters keineswegs unvertraut war. Der Eindruck verstärkt sich durch die attischen Wörter und Wendungen, welche der Erzählung auch außerhalb der Rede eingefügt sind[2]. Nimmt man die ganze plastische Schilderung des Milieus, die Erwähnung des Areopags und der beiden vorzüglichsten Philosophenschulen, die in ihrer Eigenart, die Epikureer (V. 18b) in ihrer spöttischen Leichtfertigkeit, die Stoiker in ihrer kühlen Zurückhaltung (V. 18c), kurz aber fein charakterisiert sind[3],

---

Olympia περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας § 27 ff.: ἅτε γὰρ οὐ μακρὰν οὐδ' ἔξω τοῦ θείου διῳκισμένοι καθ' αὑτούς, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ καὶ προσεχόμενοι πάντα τρόπον, οὐκ ἐδύναντο μέχρι πλείονος ἀξύνετοι μένειν. Die in ihrer Nebeneinanderordnung charakteristischen Wörter ζῆν, κινεῖσθαι und εἶναι sind echt stoisch, z. B. Chrysipp. (Stob., ecl. I, 106, 8 W: κατὰ τὸν χρόνον κινεῖσθαι τε ἕκαστα καὶ εἶναι) Ps. Aristot. de mundo 7 401a 13: καλοῦμεν αὐτὸν καὶ Ζῆνα καὶ Δία . . , ὡς ἂν εἰ λέγοιμεν δι' ὃν ζῶμεν. Im Corp Herm. 11, 17 verbindet sich mit dem Gedanken τοῦτο γὰς ὥσπερ ζωὴ καὶ κίνησίς ἐστι τοῦ θεοῦ κινεῖν τὰ πάντα καὶ ζωοποιεῖν eng der andere πάντα ἔστιν ἐν τῷ θεῷ. Die Worte ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν stammen wörtlich aus Pseudepimenides (Horae semiticae X, the commentaries of Isho' dad of Merv ed. Margaret Dunlop Gibson. Vol. IV. Cambridge 1913, S. XII f.). Philosophisch ist auch das neutrum τὸ θεῖον V. 29 (auch bei Josephus).

[1]) Norden und Reitzenstein denken besonders an die in obiger Anmerkung zitierte Stelle aus Dio Chrysostomus.

[2]) σπερμολόγος, καινότερον, λέγειν ἤ ἀκούειν. Norden S. 333—336.

[3]) Das Fehlen der Platoniker ist vielleicht auch ein feiner Zug, da der Platonismus zur Zeit des Paulus in der Tat beinahe ausgestorben war. Das Fehlen der Kyniker ist deshalb nicht so auffallend, weil sie der Stoa verhältnismäßig nahe standen. Genaueres wissen wir nur von einigen nach Paulus in Athen wirkenden Philosophen: Apollonius von Tyana zirka 60, in Tarsus gebildet, Demetrius, Kyniker, Freund des Seneca, seit 66, Ammo=

so kommt man vollends zu der Überzeugung, daß sich der Verfasser der Akten hier als Stilkünstler[1] betätigt hat, sowie etwa heute ein moderner Schriftsteller auch ohne Augen- und Ohrenzeugenschaft das Auftreten eines Volksredners in einer unserer Großstädte schildern könnte.

Die auf den ersten Blick so naturgetreuen Farben der Szene entstammen mindestens zum Teil der Palette des Verfassers. Diese Tatsache ist nun aber nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit völliger Ungeschichtlichkeit. Wir haben vielmehr den geschichtlichen Wert des entstandenen Bildes nüchtern zu prüfen.

Zunächst ein Wort über die vorausgesetzte Situation. Sie entbehrt jedenfalls nicht jeder geschichtlichen Grundlage[2]. Nach 1. Thess. 3, 1 ist Paulus sicher in Athen gewesen und zwar anscheinend nicht nur ganz vorübergehend. Daß wir uns die dort verbrachte Zeit durch Missionstätigkeit ausgefüllt zu denken haben, versteht sich bei der ganzen Art des Apostels von selbst. Dem Verfasser der Apostelgeschichte haben aber auch für diesen Abschnitt im Leben des Paulus gewisse Überlieferungen zu Gebote gestanden[3]. Aus ihnen wird man wohl auch das Zusammentreffen mit den Philosophen herleiten dürfen. Jedenfalls hat dasselbe viel innere Wahrscheinlichkeit für sich[4]. Das

nius von Alexandrien, Platoniker, der Lehrer Plutarchs, unter Nero und Vespasian.

[1]) Oft hervorgehoben und hoch eingeschätzt ist die Stilkunst des Lucas von Harnack.

[2]) Baur, Zeller, Overbeck, Weizsäcker, Pfleiderer, Holtzmann sehen in dem Stück eine freie Komposition des Verfassers der Apostelgeschichte, der die Missionspredigt des Paulus habe charakterisieren wollen und sich dazu einen möglichst würdigen Schauplatz erwählt habe.

[3]) Die Angaben über die Reisen des Paulus, Silas und Timotheus in Act. 17, 13 ff. sind keinesfalls aus 1. Thess. 3, 1 ff. entnommen, da sie sich nur mühsam damit vereinigen lassen. Selbst wenn diese Vereinigung nicht restlos gelingen sollte — vgl. aber v. Dobschütz zu 1. Thess. 3 und Einleitung S. 13 ff. — hat die Apostelgeschichte doch die zeitweilige Trennung des Paulus von seinen Gefährten, also die wesentliche Hauptsache, treu bewahrt. Was dies allein schon bedeutet, kann ein Blick auf entsprechende Fälle der täglichen Erfahrung lehren. Auf gute Überlieferung deuten auch die Namen in Act. 17, 34, besonders der zweite.

[4]) Athen war bereits zur Kleinstadt herabgesunken, nach Horaz, Ep. II, 2, 81 eine „stille" Stadt. Die Neugierde seiner Einwohner aber war sprichwörtlich (Dem. IV, 10: ἢ βούλεσθε περιιόντες αὐτῶν πυνθάνεσθαι· λέγεταί τι καινόν; vgl. Act. 17, 21, zahlreiche Parallelen bei Wetstein). Jede An-

μόνοι in 1. Theff. 3, 1 aber läßt auf die noch nachträglich stark empfundene geistige Vereinsamung des Apostels in Athen, also wohl auch auf mangelnden Erfolg der Predigt schließen, wie denn der Name Athen in der Tat keinen Stern erster Größe unter den christlichen Gemeinden bezeichnet[1]. Wenn nach des Apostels Erfahrung dieser geringe Erfolg in dem Weisheitsstolz der Athener seine Ursache hatte, so würde sich von da aus das scharfe Urteil über die Weisheit der Welt in 1. Kor. 1, 18ff. gut erklären. Also die Szene wird mindestens in ihren Grundzügen geschichtlich sein. Dies bleibt bestehen, auch wenn das Detail teilweise aus der Vorstellung des Verfassers herrührt. Selbst wenn hinsichtlich der Erwähnung des Areopags eine gewisse Unklarheit bestehen sollte[2], so kann dies nur

---

regung war in der versumpften Stadt willkommen. Hiervon werden die müßigen Philosophen keine Ausnahme gemacht haben. Konnte unter diesen Umständen das Auftreten einer so auffallenden Erscheinung, wie Paulus es war, ihnen unbemerkt bleiben? Oder sollte der Mann, der Röm. 1, 14 geschrieben hat, ihnen geflissentlich ausgewichen sein? Die oft behauptete Effekthascherei des Verfassers (zuletzt wieder Birt S. 362) gibt jedenfalls keine genügende Erklärung für die Entstehung der Szene. Gegen sie spricht schon die Vermutung Baurs, die Szene verfolge die Tendenz, den Kontrast zwischen dem Evangelium und der heidnischen Bildung zu schildern (Paulus I, S. 191). Wenn einmal die freischaffende Phantasie am Werke war, wäre dann ein Sieg des Paulus über die Philosophen nicht viel effektvoller gewesen als dieses im wesentlichen resultatlose Renkontre? (Vgl. Wendt z. d. St.) Nur daß der Verfasser mit einer gewissen Freude erzählt, ist zuzugeben.

[1]) Vgl. darüber Harnack, Mission und Ausbreitung II, S. 238.

[2]) Entgegen der gewöhnlichen noch von Blaß verteidigten Ansicht, wonach Paulus auf den Areshügel, jene altheilige, westlich von der Akropolis gelegene, als Gerichtsstätte dienende Felskuppe gebracht wurde, haben Curtius, Paulus in Athen, S. 2f (926 f.), Ramsay, Paulus in der Apostelgeschichte, S. 199, und J. Weiß (PRE³ VII, S. 164f.) die Meinung vertreten, Paulus sei vor das Kollegium der Areopagiten geführt worden, welches auf der Agora vor der στοὰ βασίλειος seinen Amtssitz hatte. Allein eben der von Curtius geltend gemachte Umstand, daß es zu keiner offiziellen Gerichtsverhandlung kommt, spricht vielmehr dafür, daß man den seltsamen Prediger nur an einen stillen Ort abseits zu führen beabsichtigte, um dort von ihm Auskunft zu erhalten (vgl. Wendt). Die Rede des Paulus war also nicht für die Massen des Volkes, sondern nur für wenige Zuhörer bestimmt, für welche der Areshügel völlig Raum bot. Vielleicht wurde der Hügel auch sonst zum Lehren benutzt. „In der Darstellung des Lucas steckt also vielleicht doch ein Stück Wirklichkeit mehr als wir dachten." Birt S. 363. Daß einzelne Areopagiten sich anschlossen, hat nichts Auffallendes, besonders

die dem Verfasser mangelnde Kenntnis Athens, dagegen nicht die Ungeschichtlichkeit der ganzen Szene beweisen. Unser Hauptinteresse aber konzentriert sich nun auf die Frage, ob der Verfasser das Bild der Predigt in wesentlichen Punkten verzeichnet hat.

Wenn dieses Bild zu den Briefen durchaus im Widerspruch steht, wie hat dann die Kritik in ihren entschiedendsten Vertretern den Versuch machen können, es geradezu aus den Briefen abzuleiten?[1] So aussichtslos dieser Versuch sachlich angesehen ist, er scheint der sonst von der Kritik behaupteten Zwiespältigkeit nicht günstig. Wir wollen jedoch dem Urteil damit nicht vorgreifen[2].

Wer die Bezeugung des einen Gottes der Missionspredigt des geschichtlichen Paulus im wesentlichen abspricht, wird konsequenterweise die Reden in Lystra und Athen ablehnen müssen[3]. Unser oben gewonnenes Resultat dagegen, daß Paulus in seiner Heidenpredigt in der Tat mit monotheistischen Klängen einsetzte (vgl. S. 64 f., 83 ff.), dient den Reden zur Bestätigung. Der Apostel knüpfte an den natürlichen Wahrheitsbesitz seiner Hörer, den er niemals gering geachtet hat, an. Er pflegte nach Römer 1, 19. 20;

---

dann, wenn ihnen die Aufsicht über die öffentliche Lehre zustand (Ramsay S. 202, Pauly-Wissowa II, 632, 35 ff.). Vielleicht haben auch einzelne der Philosophen dem Kollegium angehört, so wie in Jerusalem zwischen den Rabbinen und dem Synedrium eine Personalunion bestand. Möglich, aber keineswegs sicher ist, daß der Verfasser eine unklare Vorstellung vom Areopag hatte. Daß aber dieser Umstand noch nicht auf späteren Ursprung deuten würde, hat Birt S. 362 richtig gezeigt.

[1]) Vgl. W. Soltau, Die Herkunft der Reden der Apostelgeschichte. Ztschr. f. d. ntl. Wiss. 1903, S. 128—154, auch Holtzmann, Ntl. Theol. I, S. 534 f. Dagegen spricht, abgesehen von der völlig selbständigen Fassung der Gedanken bei Lukas, der Umstand, daß Bekanntschaft mit einer Sammlung paulinischer Briefe in der Apostelgeschichte nirgends mit Sicherheit nachzuweisen, wohl aber infolge mancher kleiner Differenzen unwahrscheinlich ist.

[2]) Vgl. zum folgenden die Analyse der athenischen Rede von Harnack, Mission und Ausbreitung I, S. 364 f. Harnack hebt als echt paulinische Züge der Rede hervor: a) Jesus und die Anastasis, b) natürliche Gotteserkenntnis, c) an die „Unwissenheit" das Weltgericht durch Jesum angeknüpft, d) in der Gegenwart der Glaube angeboten, e) der rettende Glaube hat sein Objekt an dem auferstandenen Christus. Als einzigen Unterschied stellt Harnack das Zurücktreten der freilich doch angedeuteten Bußpredigt fest, einen Unterschied, den er aber nach dem Ausgangspunkt der Rede erklärlich findet.

[3]) Munzinger zieht auffallenderweise diese Folgerung nicht.

1. Kor. 1, 21 Gottes übernatürliche Erhabenheit aus den Werken der Schöpfung zu erweisen und zugleich die Pflicht der Menschen, Gott zu erkennen, einzuschärfen. Dabei mag auch die Einheit des Menschengeschlechts, die ja für die Gedankenwelt des Apostels eine nicht geringe Bedeutung hat (vgl. Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15, 47 ff.) zur Sprache gekommen sein. Die mündliche Rede wird diesen Gedanken durch den Hinweis auf das Walten Gottes in der Gegenwart und seine Wohltaten im Sinn der Erklärung des 1. Artikels konkretere Gestalt verliehen haben. Damit sind wiederum wesentliche Grundgedanken der Reden paulinisch gedeckt[1]. Die Bedürfnislosigkeit Gottes in kultischer Hinsicht — jener Lieblingsgedanke der Stoiker — läßt sich in dieser Form zwar für Paulus nicht direkt belegen. Der Gedanke ist aber gut alttestamentlich (1. Kön. 8, 27; Psalm 50, 8 ff.) und bildet eine Grundvoraussetzung der paulinischen Frömmigkeit. Die Übereinstimmung erstreckt sich auch darauf, daß weder bei Paulus noch in den Akten die Anknüpfung an die Schöpfungsoffenbarung zu einer „natürlichen", d. h. einer im eigentlichen Sinn des Wortes rationalen Theologie und Begründung der christlichen Gotteserkenntnis führt (vgl. S. 90). Auch Act. 17 ist es der lebendige Gott der Offenbarung, den Paulus den Hörern, die ihn „nicht kennen" (vgl. Gal. 4, 8) „verkündigt". Weder im einen noch im anderen Fall ist das Vorgetragene hellenistische Aufklärung. Nur im praktisch pädagogischen Interesse werden die Verbindungsfäden zum angestammten Wahrheitsbesitz der Hörer hinüber geknüpft. Aus der keimhaft vorhandenen Gotteserkenntnis der Heiden hat ferner auch Paulus die Verwerflichkeit des Bilderdienstes abgeleitet (Röm. 1, 21 ff.; vgl. S. 90 ff.). Nur fällt bei ihm stärker als in der Areopagrede der Nachdruck darauf, daß der Bilderdienst nicht nur Torheit, sondern Frevel gegen Gottes Ehre ist. Die Apostelgeschichte steht hier hellenischem Empfinden näher. Damit hängt zusammen, daß die Bußpredigt des Apostels, wie wir dies auch bei der Judenpredigt bereits beobachteten, hier weniger kräftig lautet. Die vermittelnden Sätze der Areopagrede erscheinen, an Röm. 1, 18 ff. gemessen, beinahe matt (vgl. Norden S. 129).

---

[1]) Vgl. hierzu vor allem Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, S. 95—97: Act. 14, 15 ff. und 17, 24 ff. ein richtiges Bild vom Verfahren des Apostels, aus welcher Quelle es auch stammen mag, und Weber a. a. O., bes. S. 12 und 93 f.

Die wirkliche Missionspredigt des Paulus war im allgemeinen schroffer und konkreter. Sie strafte, auf die Macht des Gewissens bauend, auch die sittlichen Verfehlungen aufs schärfste, die in der Apostelgeschichte kaum gestreift werden. Die Abweichung darf aber nicht überschätzt werden. Es ist psychologisch fein, daß die Apostelgeschichte den Paulus über den Götzendienst der Athener zwar in seinem Herzen ergrimmt sein (V. 16), dann aber doch verhältnismäßig konziliant zu den Athenern reden läßt. Röm. 1 wird mehr die innere Stimmung als die Missionspredigt des Apostels widerspiegeln. Auch im Römerbrief wird ferner die Vorzeit unter das Zeichen der göttlichen πάρεσις gestellt (3, 25), ein Gedanke, der sich mit Act. 17, 30 τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδών und 14, 16 eng berührt, wiewohl das Motiv der Nachsicht in den Akten wiederum stärker hervortritt, wie hier auch die Predigt vom Kreuz als dem Gerichtszeichen gänzlich fehlt.

Bis dahin überwiegt weitaus der Zusammenklang. Ernstliche Schwierigkeiten macht aber der „pantheisierende" Einschlag der Areopagrede. Hätte Paulus sagen können: „In ihm (nach Wendt z. d. St. räumlich zu verstehen) leben, weben und sind wir" und „wir sind Gottes Geschlecht?" Im Sinne des stoischen Pantheismus oder Panentheismus, der in echt antiker, völlig unsemitischer Weise die Grenzen zwischen Gottheit und Menschheit verwischt, gewiß nicht. Allein wie wenig sich auch der Verfasser der Rede auf solche philosophische Gedankengänge festzulegen beabsichtigt, beweist schon der Umstand, daß er aus der göttlichen Abstammung des Menschen völlig entgegengesetzte Folgerungen zieht, wie der Stoiker[1]. Er hat die stoischen Formeln in einem Sinne verstanden und gebraucht, der vom alttestamentlichen Schöpfungsglauben und Stellen wie Jes. 43, 20 und Psalm 139 aus auch für Paulus völlig erreichbar gewesen wäre. Der Sprachgebrauch der LXX zumal konvergiert entschieden mit dem der Stoa[2]. Für Paulus darf ferner auf einzelne hellenisierende Obertöne seines Gottesbegriffs (1. Kor. 8, 6; Röm 11, 36; dazu Weinel, Paulus, S. 41; Holtzmann, Ntl. Theol. II, S. 98, vgl. auch den Gebrauch von φύσις) sowie auf Formeln wie ἐν Χριστῷ,

---

[1]) Während Act. 17, 29 der Bilderdienst in jeder Form abgelehnt wird, wird er in dem ganz ähnlichen Gedankengange bei Dio Chrysostomus περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας § 27 ff. vielmehr verteidigt.

[2]) Harnack, T. u. U. XXXIX, S. 24 f.

ἐν κυρίῳ hingewiesen werden[1]. Ströme, die ihre Wasser mischen, kann man nicht mehr reinlich sondern.

Paulus war zunächst ein griechisch redender Jude. Die eigentlichen Wurzeln seiner Kraft liegen durchaus im alten Testament und in seiner besonderen christlichen Erfahrung. Aber er hatte im Lauf seines Lebens auch nicht wenig griechische Luft geatmet (vgl. S. 26 f.). Die Wirkung dieser Tatsache auf ihn darf zwar nicht überschätzt, aber auch nicht unterschätzt werden. Inwieweit man von da aus das Hellenische in der Areopagrede glaubt erreichen zu können, kommt zuletzt auf ein Geschmacksurteil hinaus[2]. Nach meinem Empfinden tritt es um eine Nüance stärker hervor, als dies in einer wirklich von Paulus gehaltenen Rede der Fall gewesen wäre. Aber ein Fremdkörper ist das Hellenische auch für den geschichtlichen Paulus nicht ohne weiteres gewesen, und die von Lukas der wirklichen Geschichte nachgezeichnete Situation war allerdings in einzigartiger Weise dazu angetan, es im pädagogischen Interesse besonders herauszuheben. Also auch in dieser Hinsicht scheint das Bild des Paulus nicht ernstlich verzeichnet zu sein.

Aber hat Paulus es nicht ausdrücklich abgelehnt, dem Empfinden seiner Hörer, speziell griechischem Weisheitsverlangen, entgegen zu kommen? Sollte der Mann, der 1. Kor. 1, 18 ff. geschrieben hat, sich gelegentlich doch mit den fremden Federn griechischer Weisheit geschmückt haben?[3] Gewiß nicht. Doch jene Stelle schließt nach unserer früheren Erklärung (vgl. S. 27 ff.) nur jedes Paktieren mit dem seichten griechischen Esprit, aber nicht eine psychologisch orientierte Predigtweise aus. Dann ist aber Act. 17 sogar in der vorliegenden Form nicht eigentlich „Weisheit“ im Sinne von 1. Kor. 1, 22. Die Rede bringt ohne jede Konzession an heidnisches Wesen und ohne jedes Prunken mit rhetorischen Floskeln in psychologisch und stilistisch außerordentlich feiner Weise philosophisch gestimmten Hörern das Zeugnis von dem *einen* welterhabenen Gott in einer Form nahe,

---

[1]) *Deißmann*, Die ntl. Formel „in Christo Jesu“ 1892, S. 93 f, vgl. A. *Dieterich*, Mithrasliturgie, S. 109 f.

[2]) Besonders stark hat *Curtius* in seiner berühmten Abhandlung „Paulus in Athen“ das Hellenische in Paulus hervorgehoben und seine Verteidigung der Areopagrede im wesentlichen darauf gebaut.

[3]) Forscher, wie *Jülicher* und *Bonhöffer* haben von da aus eine Trübung des paulinischen Charakterbildes befürchtet.

in der sie es von ihren Voraussetzungen aus am ehesten fassen konnten. Paulus hätte solche missionarisch durchaus unanfechtbare Anknüpfung keinesfalls verschmäht. Ja, sollte der Mann, der zu den Korinthern von ihren Wettspielen sprach, nicht auch einmal an eine Inschrift oder ein griechisches Zitat sich haben anschließen können (vgl. S. 34 f.)? Auch dadurch würde kein fremder Zug in das Bild des Apostels hineinkommen.

Man muß sich nur hüten, in der Areopagrede den Typus „der paulinischen Missionspredigt" zu sehen. Das ist sie auch im Sinne der Apostelgeschichte nicht (vgl. S. 185 f.). Was aber Paulus betrifft, so sind uns früher (vgl. S. 159 f.) gewisse Anzeichen dafür begegnet, daß in Korinth eine erneute und verstärkte Konzentration der Predigt des Apostels auf das Kreuz als völlig irrationales Gerichts- und Heilszeichen einsetzte. Da die Bestandteile zweier voneinander unabhängiger Überlieferungen sich so völlig ungezwungen zum Ring zusammenschließen, ist die Vermutung schwer von der Hand zu weisen, daß die athenische Verkündigung in der Tat das Paradoxon des Kreuzes weniger in den Vordergrund gestellt hatte, mit anderen Worten, daß sie sich etwa in den Bahnen bewegt haben kann, die der Stift des Lukas uns nachzeichnet. Auch wenn man das, was Weber[1] über die Naivität der Kinder Kleinasiens und Mazedoniens ausgeführt hat, für übertrieben hält, wird man doch anerkennen, daß eine Verantwortung vor den Weltweisen Athens den Apostel vor ganz besondere Aufgaben stellte. Er mag sie daher auch in besonderer Weise angegriffen haben[2]. Auch wenn er dabei seinen Grundsätzen nicht geradezu untreu geworden war, würde der schroffe Umschwung zwischen Athen und Korinth sich bei mangelndem Erfolg doch sehr wohl psychologisch erklären. Polarität gehört zur Eigenart groß angelegter Naturen[3].

Will man bis an die Grenze erlaubter Vermutung fortschreiten, so läßt sich gegen die Möglichkeit, daß der Verfasser der

---

1) S. 93 vgl. Munzinger a. a. O. S. 31 f.

2) Von einem Experiment (Munzinger S. 50) braucht man deshalb noch nicht zu reden.

3) Damit ist die früher von Origenes, Neander, Osiander, Godet, Holsten, Robertson, Munzinger vertretene Ansicht, daß die Stimmung in Korinth einen Rückschlag gegen die Anwendung falscher rationalistischer und rhetorischer Mittel in Athen bedeutete, wesentlich modifiziert, und die Bedenken Bachmanns dagegen (1. Kor., S. 116) erledigen sich.

Apostelgeschichte der dem Paulus in den Mund gelegten Rede bei aller Freiheit der Gestaltung gewisse Spezialüberlieferungen zugrunde gelegt hat, ein wirklich entscheidender Grund unseres Erachtens nicht vorbringen[1]. Die Anknüpfung an den Altar eines unbekannten Gottes wäre zum Beispiel sachlich nicht unmöglich, wenn der Zug, daß der Prediger den Altar mit der betreffenden Aufschrift selber gesehen haben will, auf einem Mißverständnis beruhte. Damit wäre auch die Frage erledigt, ob es wahrscheinlich ist, daß Paulus nach dem völlig zur Bedeutungslosigkeit herabgesunkenen alten Hafen Phaleron gekommen sein sollte, wo nach Pausanias die ἀγνώστων θεῶν βωμοί ihren Standort hatten. Mehr läßt sich allerdings nicht sagen. Aber soviel ist in jedem Fall gewiß, daß der Verfasser dieser Rede, sei es in Anknüpfung an gewisse Überlieferungselemente, sei es mit völlig freischaffender Phantasie, ein Kunstwerk geschaffen hat, das nicht nur seiner eigenen missionarischen Befähigung das beste Zeugnis ausstellt[2], sondern auch der geschichtlichen Wahrheit in höherem Sinn nicht entbehrt[3].

Wir fassen zusammen. Die Predigt des Paulus tritt uns in den Akten nicht mit solcher Unmittelbarkeit entgegen wie in dem Zeugnis seiner eigenen Briefe. Das ist nicht weiter verwunderlich. Viel bemerkenswerter ist die Tatsache, daß die Überlieferung der ältesten Christenheit uns unabhängig von den Paulusbriefen ein verhältnismäßig so treues Bild von dem Zeugnis des großen Apostels bewahrt hat. Seine geschichtliche Treue bewährt sich vor allem in folgenden Punkten:

1. Aufbau der Verkündigung: Propädeutische Gedanken, Sendung des Christus, dessen Sterben[4] und Auferstehen, Herrscher-

---

[1]) So haben außer Munzinger vor allem auch Harnack und Deißmann geurteilt.

[2]) „Wer diese Rede komponieren konnte, wählte nicht unter Mosaikstiften, sondern schöpfte aus dem vollen und aus langer Vertrautheit mit all den Gedanken, die er hier angeschlagen hat." Harnack, T. u. U. XXXIX, S. 23.

[3]) Darin stimmt selbst Norden mit Weizsäcker und Harnack überein S. 9 ff.

[4]) Der versöhnende Charakter des Leidens wird in der Apostelgeschichte allerdings nur 20, 28 angedeutet, in jener milesischen Rede, deren stark paulinischer Charakter auch sonst oft bemerkt worden ist. Er erklärt sich, wie die sie umrahmenden Wirstücke zu beweisen scheinen, vielleicht durch Ohrenzeugenschaft des Berichterstatters.

stellung und Sendung seiner Boten, Anbietung der Versöhnungsgnade für den bußfertigen Glauben, Parusie, Totenerweckung und Gerichtsentscheidung.

2. Thetischer, rein religiöser, einfacher, allgemein christlicher und volkstümlicher Charakter der Predigt. Es fehlen dialektisch theologische, spezifisch paulinische Gedankengänge, ausführliche Mitteilungen aus dem Erdenleben Jesu, Belehrungen über Geistesempfang und Sakramente, sowie ethische Ermahnungen.

3. Individualisierung des Grundtypus für Juden- und Heidenpredigt. Das wichtigste Unterscheidungsmerkmal liegt für die letztere in dem Hinzutreten des Monotheismus, sowie in der Anknüpfung an den „natürlichen" Wahrheitsbesitz der Hörer. Damit ist das letzte bereits gegeben:

4. Individualisierung des Grundtypus je nach der geistigen Höhenlage der Hörer. Bei aller gesunden Abneigung gegen Rationalismus, Schulweisheit und Rhetorik doch psychologisch pädagogisches Verfahren. Das Verhältnis von Act 17 und 1. Kor. 1 u. 2 ist nicht Gegensatz, sondern Polarität.

Die Briefe und die Apostelgeschichte führen also, wenn auch die letztere die originalen Umrisse hie und da mit eigenen Farben ausgefüllt hat, im wesentlichen auf dasselbe Bild[1]. Während dasselbe aber aus den Briefen nur mit Hilfe mühsamer Kleinarbeit durch Rückschlüsse erhoben werden kann, steht es uns in der Apostelgeschichte plastisch vor Augen, wobei gerade diejenigen Linien heraustreten, welche bei der Rekonstruktion allein auf Grund der Briefe leicht verwischt werden. Die Reden der Apostelgeschichte behalten darum ihren bleibenden Wert für den schlichten Bibelleser, aber auch für den forschenden Theologen.

Die Darstellung der Missionspredigt des Paulus in der Apostel-

[1]) „Im übrigen (d. h. abgesehen von der paulinischen Konzentration auf das Kreuz) dürften die paulinischen Reden in Act. mit ihren Themata Buße und Glaube 17, 30. 31; 20, 21; 26, 20, so gewiß sie in ihrer Formulierung dem Verfasser angehören, dem Tatbestand entsprechen. Ein Gedankenkreis, wie er in 1. Thess. entwickelt wird, in Verbindung gesetzt mit der Gestalt jener Reden, entspricht daher nicht sowohl, wie die Vertreter der Entwicklungstheorie annehmen, einem früheren Stadium der paulinischen Tätigkeit als vielmehr der, eigentlich missionarischen Zwecken dienenden, Seite derselben, wie sie sich . . . . im wesentlichen stets gleich geblieben ist." Holtzmann II, S. 240.

geschichte scheint uns eines zeitweiligen Gefährten und Mitarbeiters des Apostels nicht unwürdig zu sein[1]. Wie es sich aber damit auch verhalten mag, in jedem Fall zeigt sie uns, wie sich das Bild der Missionspredigt des Paulus in dem Geiste eines ihr zeitlich nahestehenden, gebildeten und in der Offenbarungsreligion tief und fest eingewurzelten Griechen gespiegelt hat. Sie ist nächst den Briefen die einzige annähernd zeitgenössische Quelle für die Erkenntnis der apostolischen Missionspredigt und verdient schon aus diesem Grunde nicht vernachlässigt zu werden. Zugleich ist sie ein unvergängliches Dokument der Wirkungen, die von der paulinischen Predigt ausgegangen sind.

---

[1]) Preuschen zu Act. 20, 13 weist auf die allein aus der armenischen Catene zu erschließende interessante Lesart ἐγὼ δὲ Λουκᾶς καὶ οἱ μετ' ἐμοῦ hin.

Drittes Kapitel.

Die Wirkung der Verkündigung.

Der letzte Abschnitt unserer Darstellung, welcher die Wirkung der Verkündigung zum Gegenstand hat, darf sich auf einige bescheidene Andeutungen beschränken. Schon im vorhergehenden sind einzelne Winke über die Wirkung dieses oder jenes Lehrstücks gegeben worden. Diese Winke gilt es jetzt nachzuprüfen, zusammenzufassen und zu vervollständigen. Ein Weiteres ist nicht beabsichtigt. Wir unternehmen es nicht, die in ihrer Art verdienstlichen, jedoch über das rein geschichtlich Erkennbare hinausführenden Untersuchungen J. Müllers (vgl. S. 149ff., bes. S. 178ff.) über die Auswirkung eines supranaturalen Faktors bei der Entstehung des persönlichen Christentums der paulinischen Gemeinden weiterzuführen, versuchen auch nicht eine vollständige Beschreibung des religiösen und sittlichen Standes der sich bildenden Gemeinden zu geben, sondern denken nur an eine einfache Sammlung und Beleuchtung des in den Briefen und der Apostelgeschichte vorliegenden Materials und Erwägung einiger sich dabei ergebenden Probleme.

Auf den ersten Blick scheinen die Juden für die Aufnahme der paulinischen Predigt am günstigsten prädisponiert gewesen zu sein. Wie viele verbindende Fäden sowohl hinsichtlich der Erkenntnis wie der sittlichen Willenszucht bei ihnen vom Alten zum Neuen hinüberführten, ist uns öfter entgegengetreten. Dennoch ist die Wirkung der Verkündigung auf die Juden vorwiegend abstoßender und aufreizender Art gewesen. Darüber hat sich der Apostel selbst keiner Täuschung hingegeben. Christus der Gekreuzigte war den Juden, die da Zeichen forderten, das heißt handgreifliche Beweise vom Eintreten Gottes für seine „Gerechten", ein Skandalon (1. Kor. 1, 22f.). Einen zu Gericht und Sühne für das Volk Gottes wie für alle anderen Menschen am Holz des Fluches gestorbenen Messias anzubeten, ein für alle Gläubigen ohne Unterschied erreichbares Heil rein aus Gnaden zu empfangen, — das lief allem, was dem Juden feststand,

entgegen. Wo nicht ein katastrophaler Umschwung eintrat, entsprechend dem, den Paulus selbst erlebt hatte, konnte der Jude nur mit Haß und Verfolgung auf die Darbietung des Evangeliums antworten. Anschauungsbilder dazu liefert uns die Apostelgeschichte in Menge. In Damaskus (9, 23), in Antiochien (13, 45 ff.), Ikonium (14, 1 f.) und Lystra (14, 19), in Thessalonich (17, 5), Korinth (18, 6), Ephesus (19, 9) und endlich auch in Jerusalem (21, 27) — überall sind es die Juden, welche dem Zeugnis des Apostels widersprechen, dagegen lästern, die Sendboten des Christus mißhandeln und auch in den Verlauf der Heidenmission störend eingreifen. Man hat in dieser Darstellung der Apostelgeschichte tendenziöse Zuspitzung der Tatsachen sehen wollen. Aber einmal bestätigen gelegentlich doch auch die Briefe, obwohl sie im ganzen genommen mehr von den Verfolgungen seitens der Judaisten handeln, welche uns hier nicht unmittelbar beschäftigen, daß das jüdische Volk sich als Ganzes dem Evangelium des Paulus gegenüber ablehnend und feindselig verhielt. Von hier aus allein ist die durchaus missionarische Problemstellung in Röm. 9—11 verständlich. Und die kurzen, aber beredten Andeutungen in 2. Kor. 11, 24 (vgl. auch 1. Theff. 2, 14) sagen im übrigen genug. Andrerseits tritt die Wirkung der Verstockung auch nach der Darstellung der Apostelgeschichte doch keineswegs mit automatischer, schematischer Regelmäßigkeit ein. In Athen wird von einem Bruch mit dem allerdings anscheinend dort auch nicht sehr einflußreichen Judentum nichts berichtet (17, 17). Und in Beröa zeigen die Juden sogar ausgesprochenes Heilsinteresse, das sich in eifrigem Schriftstudium bewährt (17, 10 f.) — doch wohl ein Beweis, daß der Bericht der Akten auch an diesem Punkt Überlieferungen zugrunde legt. Erfahrungen der letzteren Art konnten den Apostel in der Hoffnung bestärken, daß es ihm doch gelingen werde, seine Volksgenossen zu einer heiligen Eifersucht zu erwecken und ihrer etliche zu retten (Röm. 11, 14; vgl. 1. Kor. 9, 20). Auf das Ganze gesehen aber ist seine Überzeugung von der Enderrettung Israels nicht ein aus dem Erfolg seiner Predigt abgeleiteter Erfahrungssatz, sondern durchaus ein Glaubenssatz gewesen. Die sichtbaren Wirkungen der paulinischen Judenmission wird man zahlenmäßig als äußerst bescheiden einzuschätzen haben.

Günstiger war die Aufnahme der Predigt bei den Proselyten, besonders bei den Proselyten im weiteren Sinn, den sogenannten

„Gottesfürchtigen“. In religiöser Erkenntnis und sittlicher Zucht den Juden verhältnismäßig nahestehend, teilten sie doch naturgemäß nicht deren nationale Beschränktheit. Gerade das abweisende Verhalten der geborenen Juden konnte in ihnen das freudige Hochgefühl erwecken, daß ihnen nun das verheißene Heil zuteil werden sollte (Act. 13, 48). Sie stellten eine Auslese der religiös besonders Empfänglichen aus dem Heidentum dar. Die Vermutung hat viel für sich, daß ein verhältnismäßig großer Teil der paulinischen Gemeinden aus früheren Proselyten bestanden hat.

Für die eigentlichen Heiden fiel zwar ebenfalls das bei den Juden vor allem ins Gewicht fallende Hindernis des pharisäischen Nationalstolzes und Gesetzesdünkels fort. Und an verbindenden Fäden fehlte es, wie uns öfter entgegengetreten ist, auch hier keineswegs. Dennoch standen der Annahme der Predigt gar manche Hindernisse im Wege. Soweit griechischer Einfluß in Frage kommt — und derselbe war auch in Kleinasien stark vertreten — hat der Apostel selbst die Hindernisse in die Formel gefaßt, daß der Gekreuzigte den Hörern „Torheit“ sei (1. Kor. 1, 22). Offenbar will diese die Sonderart des Hellenentums fein charakterisierende Formel nicht etwa sagen, daß für den Griechen in erster Linie oder ausschließlich theoretische Hindernisse der Annahme des Evangeliums im Wege gestanden hätten. Das Hindernis lag vielmehr, noch ganz abgesehen von allen Einzelfragen, in der Neigung des Griechen zu rationaler und ästhetischer Diesseitigkeitskultur und Überkultur, also zuletzt doch auch auf dem Gebiet des Willens (vgl. 1. Kor. 1, 22 αἰτοῦσιν). Vielfach wurde die griechische Diesseitigkeit auch zu echt heidnischem Epikureismus (1. Kor. 15, 32).

Die Waffe solcher Geistesrichtung ist der Spott, der Witz, die Ironie. Das Griechentum, soweit es sich ablehnend verhielt, hat vor allem diese Waffe gegen den Apostel gebraucht. Auch der heidnische Philosoph mußte sich oft viel Spott gefallen lassen, besonders dann, wenn er mit ernsten Forderungen hervortrat. Er verstand es aber auch, den Spöttern mit gleicher Münze heimzuzahlen[1]. Oft

[1]) Vgl. die stark satirischen Schilderungen bei Persius 1, 126—134; 3, 77—87; 5, 189—191. „Ich“, sagt einer aus dem Volk, „bin für mich klug genug und kümmere mich wenig darum, so zu sein, wie Arcesilas und die sich plagenden Solonen, wenn sie mit gesenktem Kopf, den Blick auf die Erde geheftet, für sich murmeln oder schweigend wie Verrückte die Lippen bewegen

genug mögen so auch der Pöbel der Hafenstädte und die Geistesaristokratie des Griechentums die Lauge ihres Spottes über den seltsamen Tarser ausgegossen haben. Die sensationslüsternen, auf attisch spöttelnden Philosophen Athens (Act. 17, 18ff. 32) sind in dieser Hinsicht typische Vertreter des Griechentums überhaupt. Ihr Bild ist der Wirklichkeit abgelauscht.

Offene sachliche Gegnerschaft konnte solcher Oberflächlichkeit gegenüber schon ein Fortschritt sein. Die Feindschaft der Heiden richtete sich aber im Unterschied von derjenigen der Juden — und das ist wieder charakteristisch — scheinbar seltener gegen den Inhalt der Botschaft an sich, als gegen unwillkommene Folgen der Tätigkeit des Paulus, besonders dann, wenn diese den Geldbeutel betrafen. In Philippi ist es die um ihren Verdienst gekommene Herrschaft des von Paulus geheilten dämonischen Mädchens (Act. 16, 16ff. vgl. 1. Thess. 2, 2), in Ephesus die gleichfalls geschäftliche Nachteile befürchtende Zunft der Tempelgoldschmiede der magna mater, die dem Paulus hindernd in den Weg tritt. (Act. 19, 23ff.). Diesen beiden Bildern würden wir vermutlich viele andere an die Seite stellen können, wenn uns das Leben des Apostels im einzelnen genauer bekannt wäre. Auch in den Briefen blitzt gelegentlich die glühende Feindschaft heidnischer Hörerschaft durch (1. Kor. 4, 11ff.; 15, 32; 16, 9; 2. Kor. 11, 25ff.; 6, 4ff.).

Aus dem allen ergibt sich schon soviel, daß starke Wirkungen von der Verkündigung des Paulus ausgegangen sind. Die Predigt drängte mit ungeheurer Wucht zur Entscheidung, und ihre sichtende Wirkung ward in der Ablehnung so gut spürbar wie in der Annahme. „Eine große und wirksame Tür ist mir aufgetan, und der Widersacher sind viele" (1. Kor. 16, 9). „Gott sei Dank, der uns allenthalben im Triumph einherführt in Christo und den Geruch seiner Erkenntnis offenbart durch uns an jeglichem Ort; denn ein guter Geruch Christi sind wir für Gott unter denen, die gerettet werden, wie unter denen, die verloren werden, den einen ein Geruch vom Tode zum Tode,

---

und mit vorgestreckten Unterlippen Worte auf die Wagschale legen, in tiefem Nachdenken über Delirien irgend eines alten Schwachkopfs: wie, daß aus nichts nichts wird, nichts in nichts zurückkehren kann. Darum seht ihr so blaß aus? Darum soll man ein Frühstück versäumen?" — „Darüber lacht die Menge, und die prallen jungen Burschen erheben ein wieherndes Gelächter nach dem andern, daß ihnen die Nasen kraus werden."

den andern ein Geruch des Lebens zum Leben" (2. Kor. 2, 14ff. vgl. 1. Kor. 1, 18; 2. Kor. 4, 3f.). So schildert der Apostel selbst mit markanten Strichen die abstoßende und anziehende Kraft seiner Verkündigung. Dem Worte dieses eigenartigen Mannes gegenüber völlige Gleichgültigkeit und Herzensruhe zu bewahren, muß schwer gewesen sein (vgl. Act. 26, 28). Wie oft mag sich auch hinter äußerer Kühle, Spott und Feindschaft inneres Getroffensein verschanzt haben (Act. 24, 25)! Wo aber der Predigt Empfänglichkeit entgegenkam, konnte sich ihre Wirkung positiv entfalten.

Rein zahlenmäßig werden wir zwar auch den Erfolg der Heidenpredigt nicht überschätzen dürfen. Die urchristlichen Gemeinden machen nach den Briefen den Eindruck großer Familien. Einer kennt den andern. Ein Kapitel, wie Röm. 16, das die meisten dem Apostel bekannten hervorragenden Glieder einer Gemeinde, mag sie nun in Rom oder Ephesus sein, aufzählen wird, umfaßt nur 27 Einzelnamen (19 Männer und 8 Frauen). Rechnet man die der Zahl nach unbestimmten Kategorien, die Gemeinden „in ihrem Hause" V. 5, „die von Narzissus, welche in dem Herrn sind" V. 11, und die „Brüder" in V. 14 sowie etwaigen sonstigen häuslichen Anhang und dem Apostel unbekannte Personen hoch, so kommt man, wenn man unter allem Vorbehalt eine Schätzung wagen will, günstigstenfalls auf vielleicht 200 Personen. Dies gilt aber nur für die größten Gemeinden. Christliche Gemeinschaften wie die in Philippi und Thessalonich oder gar Athen sind ohne Zweifel wohl erheblich kleiner gewesen[1]. Nimmt man hinzu, daß die Bewegung sich zumeist unter dem niederen Volk ausbreitete (1. Kor. 1, 26ff., beachte auch die Eigennamen), so wird man die extensive Wirkung der Predigt des Paulus nicht zu hoch veranschlagen dürfen[2]). Dies ist freilich nur gegenüber einer falschen Glorifizierung der Auswirkung der paulinischen Mission zu beachten. An sich ist die Begründung lebendiger Gemeinden in fast allen bedeutenden Städten des östlichen Mittel-

[1]) 1. Thess. 4, 13ff. spricht nicht dagegen, denn 1. der ganz allgemein gebrauchte Plural beweist nicht unbedingt, daß in der Gemeinde seit der Abreise des Apostels mehrere Todesfälle vorgekommen waren, 2. könnte dies auch in einer kleineren Gemeinde geschehen sein.

[2]) Über die antike Statistik im allgemeinen und speziell über die Größe der ersten Christengemeinden vgl. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, S. 265f., dessen Warnung vor Unterschätzung der Zahlen wohl vor allem für die spätere Entwicklung gilt.

meerbeckens mit Ausnahme der afrikanischen Küste durch einen Mann in wenig mehr als zwei Jahrzehnten ein sehr bedeutender missionarischer Erfolg, wie er nur unter den einzigartigen Verhältnissen des apostolischen Zeitalters möglich war.

Vollends groß war aber die intensive Wirkung der Predigt. Die Verkündigung riß empfängliche Hörer so mit sich fort, daß sie, die Ärmlichkeit, ja Verächtlichkeit der äußeren Erscheinung des Predigers völlig vergessend, ihn aufnahmen wie einen Engel Gottes, ja wie Christum Jesum. Sie wären bereit gewesen, womöglich selbst ihren Augapfel für ihn hinzugeben (Gal. 4, 14f.). Eine selige Zeit, die Zeit dieser ersten Liebe, an die Paulus später nicht ohne Wehmut zurückdenkt. Die Wirkung war offenbar in ihrem Kern von rationaler Reflexion so weit wie möglich entfernt (1. Kor. 2, 5). Eher könnte von einem suggestiven Überströmen ungeahnter Gefühls- und Willenskräfte von Person zu Person die Rede sein. Nur war der Apostel sich bestimmt bewußt, daß seine Persönlichkeit an sich durchaus kein zureichender Grund für die an seine Predigt sich anknüpfenden Folgeerscheinungen war (1. Kor. 2, 1ff.; Gal. 4, 13f.). Er schreibt die Wirkungen vielmehr einem supranaturalen Faktor zu, welcher in seinem Wort den Hörern wirksam nahe trat, dem Geist Gottes (1. Kor. 2, 5; 1. Thess. 1, 5).

Die Wirkung des Geistes war richtend, aber noch mehr beseligend. Blitzartig durchleuchtete er das Innenleben der Hörer, so daß sie die Geheimnisse ihres Herzens aufgedeckt sahen. Sie fielen dann wohl auf ihr Angesicht nieder und gaben erschüttert Gott die Ehre (1. Kor. 14, 24f.[1]). Hatten sie sich aber so dem lebendigen Gott auf Gnade und Ungnade ausgeliefert, dann wirkte der Geist in ihnen weiter unter dem Eindruck des Wortes das selige Bewußtsein der Gotteskinder, ja er ließ sich selbst als Geist der Kindschaft, der da „Abba, Vater" ruft (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6) auf ihnen nieder. Der spürbare Empfang des Geistes mit all seinen aus den paulinischen Briefen genugsam bekannten Wirkungen scheint eine regelmäßige nähere oder fernere Folgeerscheinung der paulinischen Predigt gewesen zu sein (Gal. 3, 2 cf. Röm. 8, 9b). Die Predigt war auch ihrer Wirkung nach durchaus „pneumatisches" Wort.

---

[1]) Obwohl diese Verse zunächst die Wirkung christlicher Gemeindeprophetie auf Fernerstehende schildern, sind sie von Müller S. 214, Munzinger S. 125 und Weinel, Paulus, S. 150ff. wohl mit Recht auch als Augenblicksbild aus der paulinischen Mission verwertet worden.

Heißt das, sie war enthusiastisch?[1] Das apostolische Zeitalter ist ohne Zweifel verhältnismäßig reich gewesen an plötzlichen und lauten Bekehrungen. An dieser Tatsache ist nichts abzuziehen[2]. Aber damit ist weder eine unumstößliche Regel ausgesprochen, noch das Wesentliche, der Kern der Vorgänge gekennzeichnet[3]. Bei manchen Bekehrungen ist es auch sehr schlicht und still hergegangen, und das werden oft die tiefsten gewesen sein. Wie nüchtern und natürlich schildert in Act. 16, 14 der Augenzeuge die Bekehrung der lydischen Purpurhändlerin in Philippi! Da fehlt jeder besondere Apparat, es fehlen Bußkampf und Glossolalie. Sie würden zum Geist dieser keuschen Erzählung auch schwerlich passen. Das Christwerden ist hier nichts anderes, als die einfache Wirkung des unter Gottes Beistand verkündigten und gehorsam aufgenommenen Wortes, übernatürlich und natürlich zugleich. Damit ist das Bild nicht etwa verzeichnet. Wie zurückhaltend Paulus die Äußerungen ekstatischer Frömmigkeit in Korinth beurteilt hat, ist auf Grund von 1. Kor. 12—14 oft betont worden. Auch im Bereich des Enthusiasmus bleibt für Paulus die mildordnende Macht der Liebe Königin. Sollte er trotzdem die Erregung enthusiastischer Gefühlsäußerungen als den Hauptzweck seines Wirkens betrachtet haben? Am Maßstab seines Zeitalters gemessen muß des Apostels Anschauung hervorragend nüchtern genannt werden. Mehr zu verlangen, wäre unbillig. Etwas völlig Neues bricht hier aus den Schalen des Ekstatischen hervor: das Verständnis der Frömmigkeit als absoluter geistig sittlicher Gottesgemeinschaft. Dieses paulinische Verständnis der Frömmigkeit ist die genuine Entfaltung der Religion Jesu.

Wie sehr mit dem Wort „geistig sittliche Gottesgemeinschaft" in der Tat die Eigenart des paulinischen Verständnisses der Wirkung der Predigt beschrieben ist, erhellt auch aus den charakteristischen Ausdrücken, mit denen die normale Wirkung der Verkündigung zusammenfassend kurz bezeichnet wird. Sowohl in den Briefen wie in den Akten begegnen in diesem Zusammenhange regelmäßig die Termini

---

[1]) So Munzinger S. 123 f., vgl. dagegen Warneck, Paulus, S. 117 ff.

[2]) Als Erklärungsgründe kommen vor allem die lebhafte Empfindung des Orientalen, der Einfluß der ekstatischen Frömmigkeit, die einzigartige Prädisposition der Hörer und die überschäumende Kraft des neuen religiösen Erlebens in Betracht.

[3]) Beides wird übrigens auch von Munzinger hervorgehoben.

πιστεύειν und πίστις. In immer neuen ausdrucksvollen Wendungen treten diese Begriffe als Korrelata zur Missionspredigt auf. πιστεύειν erscheint in Verbindung mit:

κηρύσσειν Röm. 10, 9ff. 14[1]; 1. Kor. 15, 11
κήρυγμα 1. Kor. 1, 21
λόγος 1. Theſſ. 2, 13; Act. 13, 48; 17, 12 (cf. V. 11)
εὐαγγέλιον Röm. 1, 16; 1. Kor. 15, 2; Eph. 1, 13
εὐαγγελίζεσθαι 1. Kor. 15, 2 (cf. V. 1)
λαλεῖν Act. 14, 1
διδαχὴ τοῦ κυρίου (unpaulinisch für Missionspredigt!) Act. 13, 12.

πίστις erscheint in Verbindung mit:

κηρύσσειν Röm. 10, 8
κήρυγμα 1. Kor. 2, 5 (cf. V. 4)
ἀκοή Röm. 10, 17
ῥῆμα Röm. 10, 8
εὐαγγέλιον Phil. 1, 27
διαμαρτύρεσθαι Act. 20, 21.

Zwischen den genannten Wörtern besteht offenbar eine Art Wahlverwandtschaft. Die Missionspredigt zielt auf den Glauben ab. Ist es gelungen, den Glauben zu erwecken, so hat sie ihr nächstes Ziel erreicht.

Die Ausdrücke πίστις und πιστεύειν haben keinen enthusiastischen Sinn. Sie sind der hellenistischen Naturmystik, auf das Ganze gesehen, fremd. Soweit innerhalb derselben die Veränderung, auf welche es hier abgesehen ist, nicht auf grob magischem Wege zustande kommt, wird sie von den Griechen mit dem Worte γνῶσις bezeichnet, welches im Unterschied von σοφία weniger rationalen als intuitiv ekstatischen Sinn hat[2]. Das Wort πίστις tritt demgegenüber zurück — erklärlicher und bezeichnender Weise, da die Mystik ein persönliches, geistig sittliches Vertrauensverhältnis zur Gottheit im Sinne des paulinischen Zeugnisses weder erstrebt noch erreicht. Wenn die Wirkung der paulinischen Predigt äußerlich angesehen sich mit dem Enthusiasmus ihres Zeitalters teilweise zu berühren scheint, so erhält

[1]) Das ganze Gefüge dieser Stelle ist für die Art und Wirkung der Missionspredigt ungemein charakteristisch.

[2]) Vgl. Reitzenstein, Poimandres, S. 158[4]. Vorbedingung der γνῶσις ist die μετάνοια, welche sich aber ebenfalls überwiegend auf dem Gebiet der Erkenntnis vollzieht.

dies alles doch dadurch von vornherein einen andern Sinn, daß es durch das geistige Medium persönlichen Vertrauens hindurch psychologisch vermittelt wird[1].

Gegenüber jedem Bestreben, den subjektiven Erfolg der Predigt enthusiastisch zu deuten, bilden auch die neueren Versuche, im paulinischen Glaubensbegriff das theoretische Moment stark oder ausschließlich zu betonen[2], so sehr sie im übrigen zum Widerspruch herausfordern, ein gewisses Korrektiv. Der Glaube schließt für Paulus in der Tat ein Erkennen ein. Er ist durchaus nicht eine aller Bestimmtheit entbehrende subjektive Stimmung, sondern hat einen höchst konkreten Inhalt. Zwar kommt auch das absolute πιστεύειν häufig vor (Act. 13, 48; 14, 1 u. ö.; Röm. 1, 16; 13, 11 u. ö.). Aber auch dabei ist stets an den konkreten Inhalt des Glaubens gedacht, der an anderen Stellen bestimmt genug gekennzeichnet wird. Als Inhalt oder Gegenstand des Glaubens erscheint

Gott Act. 16, 34; 1. Thess. 1, 8;

Christus, der Sohn Gottes, der Herr Act. 14, 23; 16, 31; 18, 8; 20, 21; 24, 24; 26, 18; Röm. 3, 22 u. 26[3]; Gal. 2, 16 u. 20; 3, 22. 26; Eph. 3, 12; Phil. 3, 9; Kol. 2, 5;

seine Auferstehung Röm. 10, 9;

Tod, Begräbnis, Auferstehung und Erscheinungen des Christus 1. Kor. 15, 11;

das Evangelium Phil 1, 27; vgl. 1. Kor. 15, 2.

Durch diesen seinen konkreten Inhalt unterscheidet sich der Glaube vollends aufs stärkste von aller mystischen Stimmung und ebenso auch von aller philosophischen Lehrmeinung. Er ist seiner Wesensart nach etwas anderes als beide, ein Vertrauensverhältnis von Person zu Person, beruhend auf persönlicher Selbstdarbietung und Willenshingabe. Dies läßt besonders deutlich die bekannte Formel ὑπακοὴ πίστεως (Röm. 1, 5; 16, 26) erkennen. Denn dieselbe bezeichnet den Glauben als Gehorsamstat, und zwar nicht im Sinn einer intellektuellen Leistung, etwa des sacrificium intellectus, sondern im Sinne der vertrauensvollen Hingabe an den in den

---

[1]) Wir sehen hier die notwendige Auswirkung der eminent persönlichen Gottesidee des Paulus auf dem Gebiet der subjektiven Frömmigkeit.

[2]) Vgl. Wernle, Wrede, Brückner.

[3]) Haußleiters These, πίστις Ἰησοῦ sei gen. subj., ist abzulehnen. Vgl. Cremer-Kögel s. v. S. 890.

heilsgeschichtlichen Tatsachen zum Ausdruck gekommenen Heilswillen Gottes[1] (vgl. Röm. 15, 18; 16, 19 mit 1, 8; ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ Röm. 10, 16; 2. Thess. 1, 8). Unglaube und Ungehorsam liegen auf einer Linie (Röm. 11, 30—32; 15, 31). Man versteht diese paulinische Auffassung von der Wirkung der Predigt nur dann, wenn man sich klar gemacht hat, daß für Paulus die Zuwendung Gottes zu dem sündigen Menschen in einer Reihe von ganz bestimmten Tatsachen sich vollzieht, und daß der Mensch daher nur dadurch zu Gott kommt, daß er eben auf diese Selbstdarbietung Gottes eingeht. So einzigartig der hinter diesen Tatsachen stehende lebendige Gott ist, so einzigartig sind auch die Tatsachen; so einzigartig die Frohbotschaft von ihnen ist, so einzigartig ist auch das entsprechende gottgewirkte Verhalten des Menschen[2]. Die normale Wirkung der Predigt ist geistig sittliche Gottesgemeinschaft, wie sie zustande kommt in der vertrauensvollen Hingabe an den in Christo offenbaren Gott.

Es bleibt zu fragen, ob die einzelnen Stücke des Kerygmas in annähernd gleicher Weise auf die Hörer glaubenweckend gewirkt haben, oder ob einzelne Bestandteile in der Wirkung mehr hervor-, andere mehr zurücktraten. Wenn wir auf Grund der Auffassung der Apostelgeschichte ein Urteil wagen dürfen, so hat die Botschaft

---

[1]) Die objektive Fassung des Genitivs ist, obwohl von Lietzmann wiederum verteidigt, abzulehnen (vgl. B. Weiß, Zahn zu Röm. 1, 5). Mit ἀκοὴ πίστεως hat der Ausdruck nichts zu tun.

[2]) Die Versuche, außerchristliche Analoga zum Glauben beizubringen, sind gewiß interessant und ein Zeugnis dafür, daß zuletzt in allem, was wir Religion nennen, ein Gemeinsames lebt. Trotzdem bleibt immer ein nicht gemeinsamer Rest übrig. Jedenfalls besagt das bloße Vorkommen desselben Wortes nicht allzu viel (s. Koran!). Über die andersartige Bedeutung der πίστις in der hermetischen Literatur und in der Stoa vgl. Heinrici, Die Hermesmystik und das N. T., S. 52. Die von Windisch (Die Frömmigkeit Philos, S. 23 ff.) und Bousset (Kyrios Christos 174—177) aus Philo beigebrachten Parallelen sind nicht ohne Wert. Allein gegen ihre Überschätzung schon Schlatter, Der Glaube im N. T.[3] 73, neuerdings wieder Wernle, Jesus und Paulus, S. 60 f. Sehr bemerkenswerte Parallelen bietet auch, wenn einmal Fernerliegendes eingeflochten werden darf, der japanische Sukhāvatī-Buddhismus (Haas, Amida Buddha unsere Zuflucht, Leipzig 1910, Register s. v.). Die Erlösung von der Welt zum seltsam ausgeschmückten Nirvāna, auf die es bei dem Vertrauen auf das vorzeitliche Gelübde des Buddha abgesehen ist, ist aber doch wohl etwas wesentlich anderes, als die Erlösung von allem, was die Gottesgemeinschaft hindert, auf welche sich der Glaube bei Paulus richtet.

von dem einen lebendigen Gott, von dem lebendigen Soter Christus und dem letzten Gericht auf griechische Hörer durchweg den tiefsten Eindruck gemacht. Das Wunder des Kreuzes dagegen, hat sich den Heiden zunächst nicht voll erschlossen, und die Verkündigung von der Auferstehung der Toten stieß auf Widerstand (Act. 17, 32). Dem entspricht, was wir aus den paulinischen Briefen erfahren. Die starke Wirkung der Predigt von dem einen lebendigen Gott hebt der Apostel selbst gelegentlich hervor (1. Kor. 12, 2; Gal. 4, 8. 9), und wo er sich ausdrücklich über die Wirkung seiner Verkündigung aus frischer Erinnerung heraus ausspricht, nennt er neben dem Glauben an den lebendigen Gott das Warten auf den auferstandenen Gottessohn, den Retter von dem zukünftigen Zorn (1. Theß. 1, 9. 10). Dagegen erwähnt er das Kreuz in solchem Zusammenhang nur nach seiner objektiven Bedeutung und betont, daß es den Griechen eine Torheit sei (1. Kor. 1, 23). Und die Predigt von der Auferstehung der Toten hat nicht nur in Korinth (1. Kor. 15), sondern vielleicht auch in Thessalonich (1. Theß. 4, 13ff.; 5, 1ff.) nur schwer Eingang gefunden, obwohl Paulus sie in eine durchaus nicht grobsinnliche Form kleidete, die dem Spiritualismus der Griechen verhältnismäßig weit entgegenkam (vgl. 1. Kor. 15, 35ff. bes. V. 50).

Daß nicht alle Stücke des Evangeliums in völlig gleicher Weise von den Hörern aufgenommen und verarbeitet wurden, ist eine Erscheinung, die nichts Befremdliches hat. Ein jedes Volk wird je nach seiner Prädisposition am Evangelium Seiten entdecken, die ihm besonders leicht zugänglich sind, während es für andere weniger aufgeschlossen ist. Davon machen die Hörer der ersten christlichen Predigt keine Ausnahme. Die Wirkung war trotzdem umfassend und tief. Angesichts des nahen Weltendes erfüllte die Gemüter ein tiefer Ernst. Man sah die Ewigkeit hineinragen in die Zeit. Das bedeutete eine Umwertung aller Werte, die mit der von der Stoa verkündigten Freiheit sich zu berühren schien, aber tiefer begründet war. Der Ewigkeitssinn war vielfach sogar so ausgeprägt, daß das Irdische völlig seine Bedeutung verlor und es der ganzen sittlichen Zucht der apostolischen Leitung bedurfte, um die Bewegung in gesunden Bahnen zu erhalten und die Geister auf die Ziele nüchterner irdischer Berufserfüllung zurückzulenken[1]. Trotzdem war die Stimmung bei allem Ewigkeitsgehalt alles andere als finster. Die Gewonnenen be-

[1]) Man vergegenwärtige sich das Bild der jungen thessalonischen Gemeinde.

seelte ein unsagbares Hochgefühl[1]; besaßen sie doch, was niemand sonst besaß. Wenn Paulus so oft das Bild von Gemeinden zeichnet, die allezeit fröhlich sind, die allezeit und für alles danken[2], so wird er damit nicht nur ein lichtes Idealbild entwerfen, sondern weithin auch die Wirklichkeit nachzeichnen. Der sittliche Stand der jungen Christen entsprach dieser religiösen Höhe nicht in jeder Hinsicht[3]. Auf die Hebung der Sittlichkeit hat der Apostel noch viel eingehende Arbeit verwenden müssen. Trotzdem beweist die Geschichte des apostolischen Zeitalters auf das Ganze gesehen vielfältig, daß von der Predigt des großen Heidenapostels ungeahnte neue Lebenskräfte auch sittlicher Art ausgegangen sind. Sie im einzelnen aufzuzeigen, liegt über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus.

---

[1]) 1. Thess. 5, 5—10 gibt dies Hochgefühl in unvergleichlicher Weise wieder.
[2]) 1. Thess. 5, 16 ff.; Röm. 12, 12; Phil. 4, 4; Kol. 2, 7; Eph. 5, 19 f.
[3]) Dafür bieten die paulinischen Briefe bekanntlich viele Belege.

Schluß.

Resultate und Aufgaben.

Wir stehen am Schluß unserer Untersuchung, und es erübrigt sich noch festzustellen, was erreicht ist und was zu tun übrig bleibt.

Bestehen unsere obigen Ausführungen im wesentlichen zu Recht, so ist nicht nur eine wichtige Aufgabe der Einzelforschung ihrer Lösung näher geführt, sondern es ergeben sich darüber hinaus Resultate und Ausblicke für den gesamten Paulinismus. Über die Wesensart und den letzten Sinn der paulinischen Gedankenwelt gehen die Meinungen immer noch weit auseinander. Der Paulinismus wird unter der Hand der Bearbeiter bald zu einem naturhaften dualistisch-orientierten Materialismus [1], bald zu einem ethisch-religiösen Idealismus [2] oder auch zu einem seltsamen Gemisch beider Grundanschauungen [3]. Das Gemeinsame dieser im übrigen so verschiedenen modernen Aufstellungen ist, daß sie entgegen der früher beliebten, vielleicht einseitigen Betonung der sogenannten juridischen Gedankenreihen bei Paulus vielmehr die mystisch-pneumatischen in den Vordergrund stellen, sie den ersteren neben- oder sogar überordnend. Bei der Entscheidung der hier sich ergebenden Fragen hat die Erforschung der Missionspredigt ein Wort mitzureden. Denn in der grundlegenden Verkündigung hat der Apostel doch wohl das gesagt, was für ihn von grundlegender Bedeutung war. Nun hat unsere

---

1) So vor allem bei Wrede und Brückner.

2) Vgl. den in seiner Art anregenden Entwurf der paulinischen Gedankenwelt von Niebergall, Wie predigen wir den modernen Menschen? Eine Untersuchung über Motive und Quietive 1902, S. 29—42. Niebergall scheidet — für Paulus von vornherein bedenklich — die paulinischen Grundgedanken in Motive und Quietive, stellt die ersteren voran und bildet dabei den geschichtlich angesehn höchst gewagten Satz: „Christus, der Versöhner durch sein Blut, das ist dem Apostel Gedanke; Christus, der Geistspender und Lebenswecker, ist ihm unmittelbare Erfahrung." (S. 31.)

3) Hierher gehört die komplizierte Darstellung, welche der Paulinismus bei Holtzmann gefunden hat.

Untersuchung ergeben, daß die Missionspredigt weder die vielfach materialistisch verstandenen Gedankenreihen von Fleisch und Geist noch die mit ihnen eng zusammenhängenden mystisch-ethischen Charakters enthielt, sondern sich auf das Zeugnis von der gottbeschafften Versöhnung und den Ruf, „Lasset euch versöhnen mit Gott", auf die Ankündigung der δικαιοσύνη θεοῦ beschränkte. Diese Gedanken sind also nach dem eigenen Urteil des Apostels als die grundlegenden anzusehen. Sein erstes Anliegen ist es immer gewesen, die gestörte Gottesgemeinschaft seiner Hörer als geistig persönliche Gemeinschaft wieder herzustellen. Dazu bedarf es eines göttlichen Urteilsspruchs, einer göttlichen Willenserklärung, wie sie in Christo ergangen ist, dagegen noch nicht irgendwelcher mystischer Erfahrungen. Dann ist freilich der Apostel bei diesen grundlegenden Gedanken nicht stehen geblieben, sondern hat die Gläubigen und mit Gott Versöhnten tiefer hineingeführt in den Lebensreichtum des Pneuma-Christus. Dies nicht immer genügend beachtet zu haben, ist eine Einseitigkeit der älteren dogmatischen Betrachtungsweise. Aber diese Predigt für die Gläubigen ist nur auf dem Unterbau der Missionspredigt recht zu verstehen, das heißt ihr Inhalt ist allem Materialismus und Dualismus gegenüber als psychologisch vermittelte, geistig persönliche Religion und allem bloßen Idealismus gegenüber als geistig persönliche Offenbarungs- und Versöhnungsreligion zu bestimmen. Als Theolog mag Paulus sich weithin in Gedankenreihen bewegt haben, wie sie dem massiven Denken seines Zeitalters entsprachen. Und als Theolog wie religiöser Mensch mag er manches gesagt haben, was auch einem allgemeinen ethischen Idealismus einigermaßen zugänglich ist. Aber im Mittelpunkt steht für ihn immer die durch die geschichtliche Offenbarung Gottes vermittelte, in der Sündenvergebung grundlegend wiederhergestellte geistig persönliche Gottesgemeinschaft. Jede Darstellung des Paulinismus, die dies außer Acht läßt und sich ausschließlich oder vorwiegend an einen Teil der Religion des Paulus oder gar an die theologischen Hilfskonstruktionen seines Gedankengebäudes hält, muß notwendig geschichtlich falsch ausfallen.

Aus dem zuletzt Gesagten erhellt schon, daß die von uns in Angriff genommene Aufgabe im Grunde nur einen Ausschnitt aus einer umfassenderen Aufgabe darstellt, die ihrer Lösung noch harrt. Die alte intellektualistische Vorstellung, welche das biblisch-theologische

Ideal darin sah, den Paulinismus gleichmäßig auf eine glatte Fläche aufzutragen und ihn restlos in die spanischen Stiefeln eines Systems einzuzwängen, wird erst dann wirklich überwunden sein, wenn wir — man gestatte den Ausdruck — eine konstruktive Geschichte des Paulinismus besitzen. Wir dürfen uns nicht länger begnügen, die einzelnen paulinischen Gedanken wie die Pflanzenleichen eines Herbariums ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung für die apostolisch-seelsorgerliche Aufgabe einfach nebeneinander zu legen und künstlich zu rubrizieren, sondern wir müssen die treibenden Kräfte und den inneren Aufbau der Gedankenwelt dieses gewaltigen Mannes lebendig zu verstehen trachten. Nachdem über die Missionspredigt, das heißt die elementare Verkündigung des Paulus eine Verständigung erzielt ist, würde auszumachen sein, inwieweit diese elementare Lehrform in der Gemeindepredigt sich fortsetzt, inwieweit hier neue Gedankenreihen einsetzen, welche Gedanken der rein religiösen Förderung dienen und welche vorwiegend oder ausschließlich theologisch polemischen Zusammenhängen angehören, endlich ob auf Grund von 1. Kor. 2, 6ff. eine dünne Oberschicht besonderer „Weisheit" für die „Vollkommenen" anzunehmen ist und welcher Art dieselbe zutreffendenfalls gewesen sein mag. Dabei würde man die verschiedenen Fronten, gegen die Paulus zu kämpfen hatte (Judentum, Judaismus, orientalisches und griechisches Heidentum), dauernd im Auge behalten müssen. Erst wenn die biblische Theologie so in die inneren Lebensgesetze der paulinischen Gedankenarbeit eingedrungen ist, wird sie ihre Aufgabe als erfüllt betrachten dürfen. Anregend haben in dieser Hinsicht bereits vor allem die Arbeiten von Wernle und Schlatter gewirkt. Die Einzelforschung wird aber den hier sich ergebenden Aufgaben noch weiter nachzugehen haben.

Wir ziehen jedoch den Kreis sogleich weiter. Wir haben rein geschichtlich zu zeigen versucht, wie und was Paulus grundlegend gepredigt hat und wie seine Verkündigung von den Hörern aufgenommen worden ist. Die Erfüllung dieser Aufgabe durfte durch keinerlei fremde, an die Sache herangetragene Gesichtspunkte verwirrt werden. Geschichtliche Erkenntnis trägt ihren nächsten und ursprünglichsten Wert immer in sich selbst. Nachdem aber die geschichtliche Untersuchung zu Ende geführt ist, wird es erlaubt sein, zu fragen, ob nicht die historische Arbeit zu Resultaten geführt hat, die

über den nächsten Zweck hinaus methodische und grundsätzliche Bedeutung beanspruchen dürfen.

Wir leben im Zeitalter der religionsgeschichtlichen Forschung. Daß diese Forschung uns unschätzbare Dienste leisten kann, ist im Laufe unserer Untersuchung überall klar geworden. Unsere Arbeit hätte ohne die mannigfachsten religionsgeschichtlichen Vorarbeiten nicht getan werden können. Es wird auch kein Einsichtiger behaupten wollen, daß das Christentum innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte als ein Fremdkörper aufzufassen sei. Seine Wurzeln verschlingen sich vielmehr in mannigfaltiger Weise mit anderen Religionen. Das ist aber nur die eine, wir setzen hinzu die, theologisch angesehen, minderbedeutsame Seite der Sache. Wenn innerhalb der religionsgeschichtlichen Forschung weithin der Schein entstanden ist, als könnte und müßte das Christentum als geschichtliche Erscheinung völlig in „religionsgeschichtliche", das heißt relativistische Zusammenhänge eingereiht werden, so muß gerade die geschichtliche Erkenntnis dagegen Einspruch erheben. Schon in der Botschaft, mit der das Christentum zuerst in die Völkerwelt getreten ist, ist ein religiöser Tatbestand von scharf ausgeprägter Eigenart gegenüber aller andersartigen Religion gegeben, und diese Eigenart ist aufs innigste verwachsen mit der Überzeugung, in einzigartiger Weise Gott in seiner geschichtlichen Selbstdarbietung erlebt zu haben. Diese Überzeugung ist weder ein Theologenfündlein noch eine naive Selbsttäuschung jeder höheren Religion, sondern in der vorliegenden Form eine Eigentümlichkeit des geschichtlich gegebenen Christentums. Dann ist es aber auch, wissenschaftlich angesehen, falsch, diese Seite des geschichtlichen Tatbestandes zu vernachlässigen. Es wird vielmehr die Aufgabe der Forschung sein, die Eigenart wie der anderen Religionen so auch des Christentums scharf und konkret zu erfassen und so durch religionsgeschichtliche Forschung die Einseitigkeit der gern so genannten „religionsgeschichtlichen" Fragestellung und Methode zu überwinden. An wertvollen Arbeiten in dieser Richtung fehlt es heute schon nicht[1]. Es bleibt aber noch viel zu tun. Wenn unsere vorstehende

---

[1]) Vorbildlich scheint uns die Untersuchung für einen speziellen Punkt geführt worden zu sein von Rendtorff in seiner Schrift „Die Taufe im Urchristentum", bes. S. 28 ff. Aus neuester Zeit mögen vor allem die Arbeiten von Deißner erwähnt sein, aus älterer die von Heinrici. Schöne Worte

Untersuchung dazu einen Baustein bilden könnte, so würde der Verfasser eine weitere ihm nicht unwichtig erscheinende Aufgabe erfüllt sehen.

Mit dem allen sind Fragen angerührt, die gewiß auch für die praktische Wortverkündigung in unseren Tagen keineswegs belanglos sind. Ob die christliche Predigt ihr Werk tun muß mit dem Hintergedanken, daß alle historischen Religionen zuletzt nur graduell verschiedene, mehr oder weniger unvollkommene Ausprägungen der einen hinter und über ihnen allen stehenden Idealreligion sind, oder ob sie an ihre Hörer herantreten darf mit dem Bewußtsein, in göttlichem Auftrag eine aktuelle Kundgebung Gottes von seiner Tatoffenbarung an sie heranzubringen, macht gewiß einen gewaltigen Unterschied, sowohl für das im eigentlichen Sinn missionarische Zeugnis wie auch nicht minder für die Verkündigung innerhalb der christlichen Gemeinde. In welche Richtung das Beispiel des Apostels Paulus weist, braucht nicht gesagt zu werden. Dabei geht allerdings unsere Meinung keineswegs dahin, als könnte oder müßte die heutige Predigt eine einfache Nachahmung des apostolischen Vorbildes sich zur Pflicht machen. Schon für die heutige Missionspredigt ist dieser Weg nicht gangbar. Die Verhältnisse, unter denen ein Paulus gewirkt hat, waren einzigartig, und der Mann selbst war ebenso einzigartig. Daraus ergibt sich für die heutige Missionspredigt die Pflicht, nicht zu kopieren, sondern zwar in aller Demut zu lernen, aber, wo es not tut, auch eigene Wege zu suchen. Erst recht kann die Wortverkündigung innerhalb der Gemeinde Jesu nicht unbesehens die apostolische Missionspredigt sich zum Vorbilde wählen. Denn sie ist eben nicht, oder doch nicht ausschließlich, Missionspredigt. Die Missionspredigt des Paulus führte zur Versöhnung mit Gott durch Christus. Für das innergemeindliche Zeugnis aber würde es auch im Sinne des Apostels ein verhängnisvoller Fehler sein, wollte es an dem bezeichneten Punkte ein für allemal halt machen und das paulinische Zeugnis vom Geist und seinen Früchten, das ganze reiche Gebiet der christlichen Sittlichkeit mit seinen konkreten Einzelfragen, beiseite lassen. Auch Gegenstände mehr erkenntnismäßiger Art sind im Sinne Pauli ohne Zweifel mindestens in der Gemeindepredigt nicht zu vernachlässigen. Wenn die Predigt unserer Tage tief hinein-

über die Einzigartigkeit des christlichen Verständnisses der Sündenvergebung hat Reitzenstein, Poimandres, S. 180[1]) geschrieben.

greift in den vollen Reichtum des göttlichen Wortes und das Gewonnene mit seelsorgerlicher Treue und psychologischem Geschick an die Menschen der Gegenwart heranbringt, wird sie am besten dem großen Vorbild des Paulus an ihrem Teile gerecht werden. Soviel aber wird zum Schlusse gesagt werden dürfen, daß das, was für Paulus den Mittelpunkt gebildet hat, dem seine Missionspredigt zustrebte und von dem seine Gemeindepredigt ausging, auch heute nicht verkürzt werden darf, weder in der Missionspredigt noch in der Gemeindepredigt. In irgendwelchem Sinn ist und bleibt christliche Predigt immer „das Wort von der Versöhnung".

Literatur.

(Sachlich geordnete Literaturnachweise, weitere Kommentare, Nachschlagewerke usw. im Text.)

Achelis, H.: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. I. Leipzig 1912.

Allen, R.: Missionary methods, St. Pauls or ours. London 1912.

Althaus, P.: „Unser Herr Jesus". Eine neutestamentliche Untersuchung. Zur Auseinandersetzung mit W. Bousset. Neue kirchl. Zeitschrift 1915, S. 439 ff., 513 ff.

Anrich, G.: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894.

Axenfeld, K.: Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission. Missionswissenschaftliche Studien. Festschrift für G. Warneck. Berlin 1904. S. 1—80.

Bacher, Die Agada der Tannaiten. I. Von Hillel bis Akiba. 2. Aufl. Straßburg 1903.

Bachmann, Ph.: Kommentare zu den Korintherbriefen. I. 3. Aufl. 1918, II. 3. Aufl. 1918 (zitiert sind die 1. Aufl.).

Baudissin, W. W. Graf: Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter. Leipzig 1911.

Bauer, K.: Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 87. Tübingen 1919.

Baur, F. C.: Paulus der Apostel Jesu Christi. 2. Aufl., herausgeg. von Zeller. 2 Bde. Leipzig 1866/67.

Bethge, F.: Die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte. Göttingen 1887.

Birt, Th.: Ἄγνωστοι θεοί und die Areopagrede des Apostels Paulus. Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge LXIX. Bd., S. 342—392.

Böhlig, H.: Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeit-

alter, mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften. Göttingen 1913.

Bonhöffer, A.: Epiktet und das neue Testament. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 10. Bd. Gießen 1911.

Bousset, W.: Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter. 2. Aufl. Berlin 1906.

— Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Göttingen 1913. (Nachträge dazu „Jesus der Herr").

— Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907.

Brückner, M.: Die Entstehung der paulinischen Christologie. Straßburg 1903.

— Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum. Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 16 Tübingen 1908.

Bultmann, R.: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments, herausgeg. von Bousset und Gunkel. Göttingen 1910.

Clemen, C.: Paulus und die Gemeinde zu Thessalonike. Neue kirchl. Zeitschr. 1896, S. 139—164.

— Paulus. Sein Leben und Wirken. 2 Bde. Gießen 1904.

— Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen. Gießen 1905.

— Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments. Gießen 1909.

— Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum. Gießen 1913.

Corssen, P.: Der Altar des unbekannten Gottes. Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. 1913, S. 309—323.

Cumont, F.: Die Mysterien des Mithra. Deutsch von Gehrich. 2. Aufl. Leipzig 1911.

— Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsch von Gehrich. Leipzig und Berlin 1910.

Curtius, E.: Paulus in Athen. Sitzungsberichte der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1893. XIII.

Daechsel, J. Th.: Paulus der Apostel Jesu Christi. Dresden und Leipzig 1913.

Dalman, G.: Der leidende und sterbende Messias der Synagoge. Berlin 1888.

Deißmann, A.: Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1909.

— Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Tübingen 1911.

Deißner, K.: Paulus und Seneca. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 21, 2. Gütersloh 1917.

— Paulus und die Mystik seiner Zeit. Leipzig 1918.

Delitzsch, F.: Paulus des Apostels Brief an die Römer aus Talmud und Midrasch erläutert. Leipzig 1870.

Dibelius, M.: Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1919.

Dieterich, A.: Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte. Leipzig 1891.

— Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. 2. Aufl. Leipzig 1913.

— Eine Mithrasliturgie. 2. Aufl. Leipzig 1910.

Dobschütz, E. v.: Die Thessalonicherbriefe. Meyers Kommentar 10. 7. Aufl. Göttingen 1909.

Drews, A.: Die Christusmythe. Jena 1910.

Dunkmann, K.: Der historische Jesus, der mythologische Jesus und Jesus der Christ. 2. Aufl. Leipzig 1911.

Eitrem, S.: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania 1914. II, Historisk-philosophisk Klasse. 1. Bd. Kristiania 1915.

Eucken, R.: Die Lebensanschauungen der großen Denker. 13. Aufl. Leipzig 1919 (zitiert ist die 11. Aufl.).

Feine, P.: Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt. Leipzig 1899.

— Der Römerbrief. Eine exegetische Studie. Göttingen 1903.

— Stoizismus und Christentum. Theol. Lit.-Bl. 1905, Nr. 6 ff.

— Theologie des Neuen Testamentes. 3. Aufl. Leipzig 1919.

Freytag, A.: Die Missionsmethode des Weltapostels Paulus auf seinen Reisen. Zeitschr. f. Missionswissenschaft 1912, S. 114—128.

Friedländer, L.: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis Ausgang der Antonine. 8. Aufl. 4 Bde. Leipzig 1910.

Friedländer, M.: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905.

Frölich, R.: Das Zeugnis der Apostelgeschichte von Christus und das religiöse Denken in Indien. Leipzig 1918.

Garvie, A. E.: Did Paul evolve his Gospel? Expositor 1911, 180—192.

Gregory, C. R.: Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1909.

Harnack, A.: Als die Zeit erfüllet war. Der Heiland. Reden und Aufsätze. I, S. 299 ff.

— Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament:

I. Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Leipzig 1906. Dazu Theol. Lit.-Ztg. 1906, Sp. 404 ff. u. 466 ff. (Harnack und Schürer).

III. Die Apostelgeschichte. Leipzig 1908. Dazu Theol. Lit.-Ztg. 1908, Sp. 172 ff. (Schürer).

IV. Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Leipzig 1911.

— Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910.

— Der proletarische Charakter des Urchristentums. Aus Wissenschaft und Leben. II, S. 175—182. Gießen 1911.

— Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? Texte und Untersuchungen. Dritte Reihe, 9. Bd. (XXXIX), 1913, S. 1—46.

— Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 3. Aufl. Leipzig 1915.

Haupt, E.: Die Charakterindividualität des Apostels Paulus. Beweis des Glaubens 1880, S. 337—348, 393—405.

— Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament. Halle 1895/96.

Heinrici, G.: Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier. Berlin 1880.

— Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften. Leipzig 1908.

Heinrici, G.: Hellenismus und Christentum. Biblische Zeit- und Streitfragen. V, 6. Berlin 1909.
— Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion? Internat. Wochenschrift 1911, S. 417—430.
— Die Hermesmystik und das Neue Testament. Herausgeg. von E. v. Dobschütz. Leipzig 1918.
Hensel, K.: Paulus als Judenmissionar. Saat auf Hoffnung. 1915, S. 97—107.
Hertlein, E.: Jesus-Worte bei Paulus? Protestantische Monatshefte 1904, S. 265—271.
Hirzel, R: Ἄγραφος νόμος. Abhandlungen der Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XX, 1900, I.
Holsten, C.: Das Evangelium des Paulus und Petrus. Rostock 1868.
Holtzmann, H. J.: Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 2. Aufl., herausgeg. von Jülicher und Bauer. 2 Bde. Tübingen 1911.
Ihmels, L.: Das Evangelium von Jesus Christus. Biblische Zeit- und Streitfragen VII, 2. Berlin 1911.
— Jesus und Paulus. Neue kirchliche Zeitschrift 17, 1906, S. 452 ff., 485 ff.
— Das Christentum und die Religionsgeschichte. Aus der Kirche, ihrem Lehren und Leben. Leipzig 1914, S. 34—65.
Jacoby, A.: Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum. Religionsgeschichtliche Volksbücher III, 12. Tübingen 1910.
Jülicher, A.: Einleitung in das Neue Testament. 5. u. 6. Aufl. Tübingen 1913.
Jüngst, J.: Die Quellen der Apostelgeschichte. Gotha 1895.
Kattenbusch, F.: Das apostolische Symbol. II. Bd. Leipzig 1900.
Klöpper, A.: Die durch natürliche Offenbarung vermittelte Gotteserkenntnis der Heiden bei Paulus. Zeitschr. f. wiss. Theologie 1904, S. 169—180.
Knopf, R.: Paulus. Leipzig 1909.
Koch, H.: Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerks. Leipzig 1910.
Krawutzcky: Über das altkirchliche Unterrichtsbuch: „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus". Theol. Quartalschrift 1882, S. 359—445.

Kühl, E.: Der Brief des Paulus an die Römer ausgelegt. Leipzig 1913.

Leipoldt, J.: Christentum und Stoizismus. Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1906, S. 129 ff.

— Paulus als Heidenmissionar. Allgemeine evang.-luth. Kirchenztg. 1908, S. 610—614, 634—637, 658—662.

Lietzmann, H.: Der Weltheiland. Bonn 1909.

Loofs, F.: Wer war Jesus Christus? Halle a. S. 1916.

Moe, P.: Paulus und die evangelische Geschichte. Leipzig 1912.

Müller, G.: Die missionarische Tätigkeit des Apostels Paulus in Thessalonich. Missionswiss. Studien. Festschrift f. G. Warneck. Berlin 1904, S. 81—102.

Müller, J.: Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht. Leipzig 1898.

Munzinger, C.: Paulus in Korinth. Neue Wege zum Verständnis des Urchristentums. Heidelberg 1908.

Nägeli, Th.: Der Wortschatz des Apostels Paulus. Göttingen 1905.

Nägelsbach, K. F.: Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander. Nürnberg 1857.

Neander, J. A.: Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 5. Aufl. Gotha 1862.

Niebergall, F.: Wie predigen wir dem modernen Menschen? 1. Eine Untersuchung über Motive und Quietive. 3. Aufl. Tübingen 1909.

Norden, E.: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig und Berlin 1913.

— Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 2. Bd. 2. Abdruck. Leipzig 1909.

Nösgen, C. F.: Der angeblich orientalische Einschlag der Theologie des Apostels Paulus. Neue kirchl. Zeitschr. 20, S. 231—244, 245—283.

Olschewski, W.: Die Wurzeln der paulinischen Christologie. Königsberg 1909.

Pfeifer, E.: Studien zum antiken Sternglauben. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft. Herausgeg. von F. Boll. Heft II. Leipzig und Berlin 1906.

Pflaumer, C.: Die Missionspredigt des Apostels Paulus nach

dem Römerbrief. Evangelische Kirchenzeitung 1907, S. 826 bis 832.

Pfleiderer, O.: Das Urchristentum. Bd. 1. 2. Aufl. Berlin 1902.

— Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1903.

Pohlenz, M.: Vom Zorne Gottes. Göttingen 1909.

Ramsay, W. M.: Paulus in der Apostelgeschichte. Übersetzt von H. Groschke. Gütersloh 1898.

Reitzenstein, R.: Poimandres. Leipzig 1904.

— Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig und Berlin 1910.

— Agnostos Theos. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik 1913, S. 146—155.

Rendtorff, F.: Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen. Ein kritischer Bericht. Leipzig 1905.

Réville, J.: Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus. Übersetzt von G. Krüger. 2. Aufl. Leipzig 1906.

Rohde, E.: Psyche. 5. u. 6. Aufl. Tübingen 1903 (zit. ist die 3. Aufl.).

Schanze, W.: Das Neue Testament, schallanalytisch untersucht. 1. Stück: Der Galaterbrief. Leipzig 1918.

Schian, M.: Art. Predigt, Geschichte der christlichen. PRE³ XV, S. 627 ff.

Schjött, P. O.: Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus (Röm. 1, 18—20). Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. 1903, S. 75—78.

Schlatter, A.: Die Theologie des Neuen Testamentes. 2 Bde. Calw und Stuttgart 1910.

— Der Glaube im Neuen Testament. 3. Bearbeitung. Calw und Stuttgart 1905.

Schmidt, P. W.: Die Apostelgeschichte bei de Wette-Overbeck und bei Adolf Harnack. Basel 1910.

Schniewind, J.: Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus. Hallenser Diss. 1910. Bonn 1910.

Schürer, E.: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. 3 Bde. Leipzig 1901—1911.

— Lukas und Josephus. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 574 ff.

Schweitzer, A.: Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen 1911.

Schwenn, F.: Griechische Menschenopfer. Diss. Rostock 1915.
Seeberg, A.: Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903.
v. Soden, H.: Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet. Freiburg 1892.
Soltau, W.: Der geschichtliche Wert der Reden bei den alten Historikern. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1902, IX, S. 20 ff.
— Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte. Zeitschr f. d. ntl. Wiss. 1903, S. 128—154.
Sorof, M.: Die Entstehung der Apostelgeschichte. 1890.
Spitta, F.: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert. 1891.
Stange, E.: Paulinische Reisepläne. Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXII, 5. Gütersloh 1918.
Stosch, G.: Paulus als Typus für die evangelische Mission. Allg. Miss. Zeitschr. 1896, S. 345—357, 393—405.
Trautzsch, F.: Die mündliche Verkündigung des Apostels Paulus. Jahresberichte der Realschule Frankenberg i. Sa. 1903 Beigabe.
Usener, H.: Das Weihnachtsfest. Religionsgeschichtliche Untersuchungen Teil I. 1889.
Warneck, J.: Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission. 2. Aufl. Berlin 1914.
Weber, E.: Die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus. Beitr. z. Förd. christl. Theol. IX, 4. Gütersloh 1905.
Weber, F.: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. 2. Aufl. Leipzig 1897.
Weinel, H.: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg i. Br., Leipzig und Tübingen 1899.
— Biblische Theologie des neuen Testaments. 2. Aufl. Tübingen 1913 (zitiert ist die 1. Aufl. Tübingen 1911).
— Paulus. Der Mensch und sein Werk. 2. Aufl. Tübingen 1915.
Weiß, J.: Beiträge zur paulinischen Rhetorik. Theologische Studien, Dr. Bernhard Weiß dargebracht. Göttingen 1897, S. 165—247.
— Artikel: Griechenland in der apostol. Zeit. PRE[3] VII, S. 160 ff.
— Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte. Göttingen 1897.

— Der erste Korintherbrief in Meyers Kommentar. Göttingen 1910.

— Das Urchristentum, I. Teil. Göttingen 1914.

Weizsäcker, C.: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1892 (mit der 3. Aufl. gleichlautend).

Wendland, P.: Die hellenistisch-römische Kultur. Handb. z. N. T. I, 2. 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1912.

— Die urchristlichen Literaturformen. Handb. z. N. T. I, 3. Tübingen 1912.

— Σωτήρ. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. 1904, S. 335 ff.

Wendt, H. H.: Die Apostelgeschichte in Meyers Kommentar. 9. Aufl. Göttingen 1913.

Wernle, P.: Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl. Tübingen und Leipzig 1904.

— Paulus als Heidenmissionar. 2. Aufl. Tübingen 1909.

— Jesus und Paulus. Antithesen zu Boussets Kyrios Christos. Zeitschr. f. Theologie und Kirche 1915, S. 1—92.

Wohlenberg, G.: Das Heidentum nach der Beurteilung des Apostels Paulus. Neue kirchliche Zeitschrift XXIII, 1912, 223—250.

Zahn, Th.: Einleitung in das Neue Testament. 3. Aufl. Leipzig 1906/07. 2 Bde.

— Altes und Neues zum Verständnis des Philipperbriefs II. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, 243 ff.

Zeller, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. u. 3. Teil. 4. Aufl. Leipzig 1889—1903.

Zimmern, H.: „Leiden und Triumph Bel-Marduks an seinem Hauptfeste, dem Neujahrsfeste im Frühling“. Zum babylonischen Neujahrsfest. 2. Beitrag. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, 70. Bd. 1918, 5. Heft.

Autorenregister.

Stellenregister.

1. Altes Testament.

2. Neues Testament.

* = ausführlicher besprochen.

Römer

2. Korinther

Galater

3. Jüdische Schriften.

* = wörtlich zitiert.

4. Griechisches und Lateinisches.

5. Kirchenväter.

Namen- und Sachregister.

PIERERSCHE HOFBUCHDRUCKEREI ALTENBURG S.-A.